Jens Baggesen's

Philosophischer Nachlaß.

Herausgegeben

von

Carl A. R. Baggesen,

Archidiaconus am Münster zu Bern.

Erster Band.

Für Deutschland und die Schweiz:
Friedrich Schultheß
in
Zürich.

Für Dänemark:
Buchhandl. des verst. C. A. Reitzel
in
Kopenhagen.

1858.

Bern, 1858.
Stämpfliſche Buchdruckerei
(G. Hünerwadel.)

Vorrede.

Indem wir diesen philosophischen Nachlaß unsers sel. Vaters, des Dichters Jens Baggesen, über dreißig Jahre nach seinem Tode herausgeben, glauben wir die uns dabei leitenden Gedanken aussprechen zu sollen.

J. Baggesen ist sowohl in seinem Vaterlande als in Deutschland nur als Dichter bekannt. Wenige nur haben in ihm auch den Denker beachtet. Zwar gehörten diese Wenigen, wie Reinhold und Jacobi, zu den Führern in der philosophischen Bewegung ihrer Zeit. Sie liebten es mit ihm zu symphilosophiren. Schon der von uns im Jahre 1831 herausgegebene Briefwechsel mit Reinhold und Jacobi giebt hiervon Zeugniß und läßt ihn als einen originellen Selbstdenker erkennen, der an den Geisteskämpfen auf dem Gebiete der Speculation den persönlichsten und lebendigsten Antheil nahm. Dennoch ist er in der philosophischen Litteratur fast ganz unbeachtet geblieben, und nur Gelzer hat in seinem Werke, „die neuere deutsche National-Litteratur nach ihren ethischen und religiösen Gesichtspunkten“ (2. Thl.

S. 163) seiner Erwähnung gethan und ihn schon damit richtig charakterisirt, daß er ihn an Fr. H. Jacobi anreihte.

Es war auch J. Baggesen nicht Philosoph im strengen wissenschaftlichen Sinne des Worts. Er hat während seines vielbewegten Lebens weder ein philosophisches Lehramt ausgeübt, noch eine philosophische Schrift herausgegeben. Er philosophirte auf seine eigene Weise für sich, aus Bedürfniß seines Geistes und Gemüthes, oder im Briefwechsel mit Freunden, aber ohne Anspruch auf Oeffentlichkeit. So wie viele seiner lyrischen Gedichte sogenannte Gelegenheitsgedichte waren, das heißt durch bestimmte Anregungen des Lebens aus seinem Innern hervorgelockt; so waren seine philosophischen Studien, Meditationen, Versuche und Entwürfe Gelegenheitsphilosophie. Dieß aber im edelsten Sinne des Worts: nicht Schulphilosophie, nicht Amtsphilosophie, nicht Kathederphilosophie, sondern Selbstphilosophie und Lebensphilosophie, angeregt durch die inneren Erlebnisse eines Wahrheit und Weisheit suchenden Gemüthes, im Contact mit den bedeutendsten philosophischen Bestrebungen seiner Zeit und deren Trägern.

Aus seiner Biographie (in dänischer Sprache, herausgegeben von August Baggesen, in 4 Bänden, Kopenhagen 1842 bis 1856) ist ersichtlich, daß Baggesen vorzüglich in drei Perioden seines Lebens der Philosophie oblag. Von der ersten dieser Perioden (von 1795 bis

1801) ist der Briefwechsel mit Reinhold und Jacobi ein Denkmal. Aus der zweiten (von 1809 bis 1812, in Marly bei Paris und in Kiel) und dritten (von 1821 bis 1825) rührt her, was wir in diesem philosophischen Nachlaß gesammelt haben.

Wie schon in jener ersten Periode der an Verzweiflung grenzende Schmerz über den Tod seiner inniggeliebten ersten Gattin es war, der ihn trieb, im Glauben an Gott den Trost und die gewisse Wahrheit zu suchen, welche ihm kein philosophisches System gewährte; so waren es auch wieder schwere Schicksalsschläge, welche ihn in Marly zu abermaliger Erforschung des Zusammenhangs alles Denkens mit dem in ihm lebendigen Gottesbewußtseyn führten; und endlich, als er, nach dem Tode seiner zweiten Frau und seines jüngsten Sohnes, in Bern einige Jahre der Ruhe vor seiner letzten Krankheit fand, kehrte sein Geist noch einmal zu der ernsten Beschäftigung mit religiöser Philosophie zurück.

Als wir nun, namentlich zum Behufe seiner Biographie, seine hinterlassenen Schriften sammelten und ordneten, fanden wir so viele Proben von dieser tiefsten, ihm selbst wichtigsten Beschäftigung seines Geistes, daß wir uns nicht entschließen konnten, sie der Vergessenheit zu übergeben. Freilich sind es keine vollendete Arbeiten, wenige abgerundete Abhandlungen und Aufsätze, meistentheils nur Entwürfe, Studien, Fragmente und aphoristisch hingeworfene Gedanken. Aber doch so viel

Eigenthümliches, Geistreiches, bald durch die Tiefe und Schärfe des Denkens, bald durch die Frische und Lebendigkeit des Ausdrucks Ausgezeichnetes, so viel neue Gesichtspunkte, geniale Anschauungen und Gedanken, Ansätze tieferer Speculation, Keime fruchtbarer Philosopheme; daß wir es einem größern Kreis von Lesern mitgetheilt zu werden werth hielten. Wir wurden durch theologische und philosophische Freunde im Vaterlande des Verfassers in dieser Ansicht bestärkt, und durch den wohlwollenden Beistand der Dänischen Gesellschaft der Wissenschaften in Kopenhagen, der Gesellschaft zur Beförderung der schönen Wissenschaften und des königl. Dänischen Cultus-Ministeriums zur Herausgabe aufgemuntert und unterstützt.

Als wir, mein Bruder und ich, nun Ordnung in diese disjecta membra philosophi zu bringen suchten, fanden wir, daß bei der Beschaffenheit des vorliegenden Materials, das sich zu einem systematischen Ganzen nicht ordnen läßt, hauptsächlich die Zeitfolge, in welcher diese philosophischen Meditationen entstanden sind, maßgebend sey. Denn, wenn auch der Verfasser, wie sich aus einigen einleitenden Aufsätzen und aus Stellen seiner Briefe an Reinhold zeigt, die Durchführung größerer philosophischer Arbeiten sich vorsetzte, wohl auch mit der Aussicht auf Veröffentlichung derselben nach ihrer Vollendung; so hat sich doch keine solche vorgefunden, sey's, daß, wie wir es namentlich in Bezug auf die mehrmals erwähnte

Symbolik vermuthen müssen, das Manuscript (wie es scheint ein Folioband) verloren gieng, sey's, daß B. die nur aphoristisch hingeworfenen Gedanken später zu einem Ganzen zu verarbeiten beabsichtigte.

Was vorliegt, ist daher als eine Reihe von Studien zu betrachten, und enthält die Geschichte seines philosophirenden Geistes. Die Ordnung nach der Zeitfolge wurde dadurch erleichtert, daß sich mit ziemlicher Sicherheit unterscheiden ließ, was jeder der oben bezeichneten Perioden angehörte, eine Folge von Aufsätzen das Datum ihrer Abfassung trug, so daß sie ein philosophisches Tagebuch bildeten, und mehrere Briefe sich an dieses anreihen ließen. Daß wir zwischen diese Briefe eine Antwort von Reinhold eingeschoben haben, wird man nur billigen, da sie die Vermittlung bildet.

Wir dürfen nicht darauf Anspruch machen, durch die Herausgabe dieses philosophischen Nachlasses die Philosophie als Wissenschaft mit einem neuen System, oder mit der wissenschaftlichen Bearbeitung einer philosophischen Disciplin zu bereichern. Es ist aber die Selbstdarstellung der Geistesthätigkeit eines originellen Denkers und in dieser zugleich ein Spiegelbild der Bewegung des Denkens und der Principienkämpfe während der lebendigsten Periode der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. In beiden Beziehungen ist es ein Beitrag zur Geschichte des Geistes.

Wir erwarten den Einwand, es lasse sich aus diesen *philosophischen Phantasieen* eines Dichters nicht

viel lernen. Wir waren selbst versucht, ihnen diesen Titel zu geben, und wollen es daher nicht übel nehmen, wenn man sie so nennt; denn allerdings spielt die Phantasie, und mit ihr der Humor und der Witz, in diesen Fragmenten eine größere Rolle, als man in der Philosophie gewöhnt ist.

Allein wir möchten fragen: darf die Phantasie, die lebendigste Kraft des menschlichen Geistes, von der Thätigkeit des philosophischen Denkens ausgeschlossen werden? Oder kann einem Denker, der nun einmal in höherm Maaße Phantasie hat, zugemuthet werden, daß er bei'm Philosophiren sich derselben entschlage, oder auf das Philosophiren verzichte? Steht auch wirklich der durch Abstraction gewonnene dürre Begriff der lebendigen Wahrheit der Dinge näher, als die Bilder und Ideale der Phantasie? Und was ist am Ende besser, es verberge sich die bei allem Denken mehr oder weniger thätige Einbildungskraft hinter logischen Kategorieen und dialektischen Formeln, oder sie trete mit Bewußtseyn frei und lebendig in der Darstellung der Gedanken hervor? In einem Punkte aber, das fühlen wir, werden die Leser dem Gemüthe und der Phantasie des Verfassers etwas zu verzeihen finden. Es ist das bisweilen Maaßlose in seiner Kritik. Seinen Beifall spricht er als überschwängliches Lob, seinen Tadel als verdammendes Urtheil aus. Und das Eine wechselt mit dem Andern ab. Von einem enthusiastischen Bewunderer Kants wird er zum

entschiedensten Gegner seiner kritischen Philosophie. So sehr er seinen Freund Reinhold liebt und ehrt, so unbarmherzig persifflirt er doch seine philosophische Schreibart. Ueber Schelling urtheilt er nur nach seinen ersten Schriften und offenbar mit einseitiger Härte. Man bedenke indessen, daß diese Urtheile nicht für die Oeffentlichkeit bestimmt waren, daß sie der Ausdruck sind eines tiefbewegten Gemüthes, das nach Einheit des Glaubens und Wissens ringt, und sich gegen nichts so sehr sträubt, als gegen die Anmaßung eines Wissens, das den Glauben aufhebt. Auch richtet sich die Schärfe seines Tadels immer nur gegen das System und dessen Darstellung, nie gegen die Person und den Charakter seines Urhebers und Vertreters.

Wir glauben auch, es lasse sich allerdings aus diesen Blättern Einiges lernen. Schon das, wie ein freier, origineller und reichbegabter Geist die bedeutendsten Erscheinungen der Philosophie seiner Zeit aufgefaßt und ihre höchsten und feinsten Ideen und Probleme theils in sich verarbeitet, theils in einer viel freieren Sprache als der der Schule, in der Sprache der Conversation und des Briefwechsels, worin B. unstreitig ein Meister war, anschaulich darzustellen versucht hat.

Dann, und dieß ist wohl das Höchste, wie ein solcher Geist durch den Kampf des Lebens vielfältig innerlich und äußerlich hin- und hergeworfen, abwechselnd erhoben und tief gebeugt, immer offen den Eindrücken

der Natur und der menschlichen Gesellschaft, aber auch immer wieder zur tiefsten Einkehr in sich selbst geneigt, vom Anfang seines Denkens bis an's Ende, auf der ganzen Irrfahrt durch das Gebiet der Speculation, — von den Einen heiligen Gedanken an den lebendigen Gott, — von Gottes Bewußtseyn in der Vernunft und im Gewissen, geleitet, gehalten und vor den ihm vor Andern drohenden Gefahren bewahrt worden ist. Und, wie es denn nicht anders seyn konnte, der Vater, den er kannte, zog ihn zum Sohne: vom Glauben an den lebendigen Gott war nur ein Schritt zum Glauben an Christum, den Mittler.

Bern, im März 1858.

Der Herausgeber.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitende Aufsätze.

Geschichte

der Idee einer allgemeinen Symbolik.

Als ich hier in Marly gegen Ende des vorigen Jahres (1809) mich vor Verdruß und Kummer in der Unmöglichkeit fand, irgend eine dichterische Arbeit fortzusetzen oder zu vollenden — ja in der Unmöglichkeit auch nur es zu wollen, wenn ich gekonnt, weil ich nicht wußte, wohin damit, verschloß ich mich in meine Stube sieben Wochen lang, neben meine Frau und meinen kleinen Sohn, Tages mich selbst ergründend, Abends Montaigne lesend. Ich beschloß die Poesie aufzugeben; theils aus religiösen Gründen, weil ich durch Meditation über mich selbst und die Natur derselben glaubte eingesehen zu haben, daß ihre Cultur der Moralität nachtheilig; theils aus Pflichtgefühl gegen meine Frau und Kinder, weil ich einsah, daß mein poetisches Leben am Ende Ursache der Noth sey, worin ich bin und von je gewesen — angesehen ein solches alles Gelderwerben und Gelderhalten unmöglich macht. Solltest du denn zu gar nichts anders taugen? sagte ich zu mir selber, und beschloß mich in Ansehung meiner Denkvermögen auf die Probe zu stellen.

Ich schloß mich ein, ohne Bücher, als nur mein Montaigne, der mir gleichsam ex opposito zu denken gab, indem er mehr phantasirt als denkt, und wenn er eine Meinung hat, fast immer meiner entgegen. Indessen fürchtete ich, schon an ihm zu viel zu haben, und Anacharsis Reisen, die ich abwechselnd auch las. Ich suchte also, um ja Reminiscenzen zu verhüten, und Nachahmungen zumal, etwas Wissenschaftliches zu denken, woran ich noch nie gedacht, und etwas zu schreiben, worüber ich kein geschriebenes Buch besaß. Nun fand sich das einzige dieser Art die Mathematik zu seyn. In dieser glücklichen Armuth sezte ich mir vor, die Mathematik, und zwar die Geometrie, die ich anfangs für die reine hielt, wieder zu erfinden.

Ich fand während dieses innern Studiums, Denkens und Zusammensetzens und Vergleichens meiner Gedanken, daß Arithmetik der Geometrie vorhergehen müsse. Ich sezte mir also vor, mit dieser anzufangen — und warf meine Gedanken auf's Papier — aber der Kürze der Zeit wegen, und weil ich vor Frost in den Fingern geplagt fast gar nicht schreiben konnte — flüchtig, stückweise, abbrevirend — Anfügen jedes Gedankens ohne Ordnung.

Hier ergab sich nun meiner Reflexion allerlei Merkwürdiges — z. B., daß unser Zahlsystem in keinem Verhältniß zu unsern übrigen Kenntnissen sey — daß 1 keine Zahl sey — daß unser Zahlsystem binarisch seyn sollte — daß vier mal vier, wenn 1 eine Zahl ist, in Ewigkeit nicht 16 machen könne — Daß 1 sich als 1 nicht dividiren lasse, weil es sich nicht multipliziren läßt — 1X1 = 1, — 1 : 1 nicht ÷ 1 sondern = 1. Daß Einheit eine Qualität nicht eine Quantität sey — Daß 1 ein Ganzes nicht ein Theil — eine Form nicht Materie sey — Daß keine geometrische Figur dem 1 correspondire — Daß 1

das Dynamische gleichsam im mathematischen Punkte sey — Daß jede kürzeste Linie drei Punkte voraussezt — Anfang, Mitte und Ende — Daß die gerade Linie ideal, die krumme real sey — weil das außereinander in den Punkten wegfallen würde, wenn sie nicht schon Linien wären, Ausdehnung hätten — Daß der geometrische Punkt ein Duplum sey, wie das arithmetische Eins — und dadurch allein Mathematik möglich und construirbar — Daß die Einsicht in die Natur der Zahlen die höchste menschliche Einsicht sey — die Einsicht nehmlich desjenigen, was im Denken mit der Natur, im Geiste mit der Materie congruirt. Daß 1 wohl eingesehen die Substanz in allem sey — nicht Moment, nicht Atom (beydes sey doppelt) — daß 1 Geist und nicht Materie sey — daß 1 in jedem Geiste und in allem Geistigen Gott — oder vielmehr göttliche Offenbarung sey — daß mit einem wirklichen Punkt (wie sollte er construirbar seyn, wenn er nicht denkbar wäre? wie denkbar, wenn er nicht vielfach? wie vielfach, wenn nicht schon doppelt? wie Punkt, wenn nicht mehr als Nichts — etwas? wie etwas auch und in Gedanken, oder in der Anschauung, wenn nicht zu unterscheiden? wie zu unterscheiden, wenn ohne Merkmal? wie Merkmal, wenn nicht außer uns, wie außer uns, wenn nicht im Raume als Atom oder Grenze des Atoms, oder Plaz des Atoms — in allen Fällen ausgedehnt in re oder in mente, als das kleinstmögliche Ausgedehnte — oder Dimension des kleinstmöglichen Ausgedehnten — oder Ort des kleinstmöglichen Ausgedehnten — quantum primitivum — quantum limitativum — quantum privativum — sich deckend? wie auch nur mathematischer Punkt Ort=Merkmal — Grenze der Linie — was man will — wenn er in Ansehung seiner Verhältnisse wenigstens nicht etwas wäre? wie Mittelpunkt seyn können, wenn

er nicht Grenze zugleich zweier Linien wenigstens wäre?) daß mit einem wirklichen Punkt sage ich — mit einer wirklichen Zahl zwei, die Einheit vorausgesezt, die ganze Welt gegeben (dem Umrisse, dem Plane, und der Grundzeichnung nach).

Aber während diesen und andern Meditationen schien mir ein Licht aufzugehen über ein gewisses Loch in meinem Philosophiren. Warum, frug ich, ist dieses wahr? oder warum glaubst du's wenigstens wahr? Wo sind die Zeugen deiner wissenschaftlichen Ueberzeugung bei Ergründung der Arithmetik und Geometrie. Mit welcher ursprünglichen Wissenschaft critisirst du sie? mit welchem Maas missest du ihre Verhältnisse — zwar die Geometrie mit der Arithmetik; aber du hast ja auch das einfachste Rechnen, selbst das Addiren — mit einem noch primitivern Addiren in deiner Vernunft zusammengehalten und verglichen. Welches ist die Urwissenschaft, in welcher du Anschauungen, die den arithmetischen und geometrischen vorhergehen, addirst? Etwa die Logik? — Daran hatte ich bis jezt nie gedacht. In meinem Leben habe ich nie eine Logik lesen können, so wenig als eine Grammatik. Zwei Reflexionen — selbst während meiner leider gar zu langen und gar zu ausschließenden Studien der kritischen Philosophie hatten mich davon abgehalten. Die erste, daß ich viele Sprachen besser und lebendiger inne habe, als irgend einer meiner Schulcamaraden, die über Grammatica hiengen, sie je gelernt, ohne mich je um eine andere Grammatik zu bekümmern, als die ich mir selber gleichsam im Dunkeln machte. Ich wurde als Muster in Ansehung der Correktheit der Sprache, von dem größten dänischen Grammatiker öffentlich in seiner Grammatik empfohlen, als ich noch nie eine dänische aufgeschlagen, und in der seinigen nur diese Stelle über mich las. So kannst du, dachte ich, es wohl auch

in andern Sprachen machen. Die zweite Reflexion war die, daß ich gehört hatte, Aristoteles habe die erste Logik herausgegeben. Sokrates und Plato haben also ohne Logik philosophirt, sagte ich mir, und Aristoteles hat in seiner Logik nur gesagt wie sie, oder höchstens wie er es mache beym Denken. Derselbe hat aber auch eine Poetik herausgegeben (die ich ebenfalls nie gelesen). So wenig ich nun diese, als Dichter, hatte lesen wollen, so wenig wollte ich jene als Philosoph lesen. Hierin aber hatte ich Unrecht, wie ich jezt einsehe. Doch davon anderswo. Jezt dachte ich an die Logik, und fand daß diese eigentlich nichts anderes als eine Sprachmathesis sey, eine arithmetische Grammatik — daß die reine Logik entweder die reine Grammatik der Vernunft heiße, oder die reine Arithmetik der Sprache. In beiden Fällen ist es aber die einfachste und kürzeste aller Wissenschaften. Denn die Sprache der reinen Vernunft, oder die reine Sprache der Vernunft hat nur ein einziges Verbum, und dies einzige Verbum weder Tempora noch Modi (weil wir dann schon in einem Gebiete tief unter der reinen Vernunft sind) das Infinitivum: S e y n. Dieses rein logisch zu flectiren in einer reinen logischen Reflexion darüber, oder den reinen logischen Gebrauch darzustellen, würde heißen eine tautologische Grammatik zu erkünsteln. Denn ohne Hülfswissenschaft — wenn die Logik reale O n t o l o g i e ist — oder Grund-Wissenschaft, wenn die Logik bloß formale Ontologie ist, kömmt nichts heraus, ἓν καὶ πᾶν im Esse: Gedankenpunkt, Gedankenlinie, Gedankencirkel im idealen (realen oder formalen) Seyn. Die einzig mögliche Rechnung hier ist 1 multiplizirt mit Eins und dividirt mit 1 ins Unendliche giebt Eins. Denn Eins + Eins, als Einziges, giebt im reinen Denken in Ewigkeit nur Eins. Heißt aber, oder soll Logik reine Arithmetik der Sprache oder Mathesis der reinen Sprache

heißen, kommt dasselbe heraus. Copula als Copula in infinito nichts als Copula. Der erste Satz: Est quod est bleibt der letzte — Das unmittelbar einleuchtende — ein bloßes Einmaleins ohne Zahlen. Ich habe aber gehört, daß in der Logik ein Adeo, und ein Ergo, nicht anderer Probleme zu gedenken, außerhalb der Identität vorkommen sollen. Diese Probleme kann aber die Logik als bloße Logik unmöglich auflösen. Auch hat Kant mir gesagt, daß die bisherige Logik nicht rein sey (das ich ihm wohl glaube, weil die Logiken bandweise, nicht in einzeln Blättern herauskommen), daß sich viel Psychologisches in sie eingeschlichen, nicht der Spizfindigkeit der vier syllogistischen Figuren zu erwähnen u. dgl. Die Logik braucht also wie Augias Stall, troz ihrer Urreinheit, gereinigt zu werden. Der Herkules der Metaphysik hat sie nicht gereinigt; er scheint es gleichsam unter seiner Würde gehalten zu haben. Als ich so weit in meinen bloßen Reflexionen, phantastisch oder vernünftig gekommen, fiel mir ein, daß ich oben unter einigen Büchern aus des seligen Cramers Bibliothek vielleicht eines finden könnte, das in Arithmetik, Geometrie, oder Logik einschlüge. Wie freute ich mich als ich gerade das fand, was ich, wenn es mir eingefallen wäre daran zu denken, am liebsten in diesem Augenblick aus hundert Gründen haben möchte: Bardilis Grundriß der reinen Logik. Seit neun Jahren hatte ich dies Buch nicht angesehen — damals war es mir, troz Reinholds Bitte, unmöglich es zu lesen, obgleich die erste Zeile darin mich damals hätte bestechen können — weil ich vor dessen Herauskommen Reinholden einen Brief geschrieben, den er mir bei der Gelegenheit zeigte, worin unter Anderem Bardilischen, stand: Wer rechnet, denkt. Als ich seine 12 Paragraphen gelesen bis zur Seite 12, fiel mir ein, eine neue Probe meiner Fähig=

keit zu raisonniren anzustellen. Was folgt nun? frug ich, legte das Buch weg, und schrieb. Als ich die wichtigsten Folgen mir aufgesezt, las ich in einer Nacht einige Bogen, darauf das ganze Buch, und wie staunte ich über das Zusammentreffen meiner Gedanken mit Bardilis, den ich jezt (so sind wir elenden Menschen) tief zu schäzen anfieng. Allein nebenbei waren mir auch ganz andere Gedanken eingefallen — der auch unter andern, daß Bardilismus und Fichtismus — zwar in Ansehung des Prius himmelweit verschieden, aber in Ansehung des Posterius — des Resultats ziemlich gleich sind — und daß aus dem einen so wenig als aus dem andern System sich das Philosophiren selbst erklären lasse. Daß Fichtes zwar einen Anfang aber kein Ende, Bardilis zwar ein Ende aber keinen Anfang habe — daß beide das Vielseitige einseitig gedacht, und daß beide sich in einem Cirkel des eigenen bestimmenden, bestimmten und bestimmbaren Denkens bewegen. — Daß die Philosophie des Einen zwar einen Kopf, des Andern einen Magen, beide aber kein beide vereinigendes, zwischen Kopf und Magen schlagendes Herz haben.

So wenig als die Wissenschaftslehre, oder die Critik oder ein bisheriges System, kann also die Bardilische Logik (die übrigens einen seltenen Werth in mancher Rücksicht, wie jene, hat), die Philosophia prima seyn.

Nun glaube ich zwar vor der Hand nicht, daß eine solche überhaupt als allgemeingeltend möglich sey; aber daß eine Art von Propädeutik zu allen möglichen menschlichen Wissenschaften möglich sey, ist ein Gedanke, den ich nie habe aufgeben können, und aus den rohen Gedanken, die ich zu verschiedenen Zeiten darüber gehabt, entstand im December 1809 die Idee einer Harmonie der Natursprachen, und einer durchgängigen Uebersezung der einen in die andere, z. B. der äußern Natur in die

der innern (das Licht spricht mich an, wie das Wissen, die Wärme wie das Glauben, — die Natur spricht mich an in der Sonne, und die Menschenliebe in meinem Herzen, beide sind aber meinem Geiste vernehmliche Worte) — der sinnlichen Natur in der denkenden ihre — und in Vergleichung der mannigfaltigen Sprachen der sinnlichen Natur untereinander, der Sprache des Auges, des Ohrs, des Geschmacks, des Geruchs, des Gefühls — ihre Uebereinstimmung, ob das Wort roth des Gesichts zum Beispiel durch das Wort mi in der Musik, und beide in das Wort süß des Geschmacks, alle drei in das Wort lind (des Odems oder Geruchs) und zusammen in das Wort sanft des Gefühls übersezt werden — welche fehlen? — Ob nicht zu einem vollständigen Verstehen jeder dieser besondern Sprachen erfordert würde alle zu verstehen, ob eine Sprache allein, die nicht (wie Deutsch oder Griechisch) Wurzelsprache ist, sich selbst verstehen könne (Französisch oder Latein) — ob vollends Griechisch selbst, wenn man nur den attischen, und nicht zugleich den dorischen, aeolischen, und ionischen Dialect inne hätte, verstanden werden könnte — wenn nun gerade die gesammte Natursprache eine gemeinschaftliche Muttersprache vorausseze, welche diese sey? Ob etwa die Sprache der sinnlichen Wahrnehmung gerade aus fünf Dialecten bestehe, welcher darunter der attische? welcher der reinste? welcher der cultivirteste? Ob nicht manches in der Gesammtsprache dieser Dialecte — im homerisch-griechischen der Sinnlichkeit — nicht bloß æolice, dorice, ionice, sondern poetice sey? und welches? Von der Poesie und Prosa der Natur — die Sprache gebundener und ungebundener Objecte einerseits — mathematischer und dynamischer Gegenstände andrerseits — jener in Holland auf der Heide, dieser in der Schweiz auf den Alpen — Vergleichung gar der Buchstaben aller dieser Sprachen:

des *A* z. B. mit *1*, beider mit **.** der dreien mit Ich (wobey sich schon ergeben dürfte, daß dies mehr Ähnlichkeit habe mit dem Buchstaben Z, den Schakspeare den Hundsfott unter den Buchstaben nennt — mit dem Buchstaben O (Zero) der nichts bedeutet, wenn kein anderer dabey steht, und daß es am Ende am schicklichsten mit mathematischem **.** zu benennen). Eintheilung dieser Buchstaben in Consonanten und Vocale, wobei sich ebenfalls manches dem Ich unangenehme, aber darum nicht weniger wahre ergeben dürfte, z. B. daß *Z* nur ein Consonant, so wie *O*, und Ich nur ein zischender, sifflirender Consonant irgend eines tönenden Vocals des Nicht-Ichs sey, der dessen Klang immer mehr oder weniger unangenehm dem Ohre, dem Gaumen, dem Auge, der Nase, dem Finger, der harmonieliebenden Vernunft mache.

Vom Urwort *Logos,* aus einem einzigen Buchstaben bestehend, der zugleich Vocal und Consonant ist, und ohne welches alle Buchstaben und Sylben und Worte der Natur in und außer uns keine Bedeutung haben, wie dies Urwort in den verschiedenen Sprachen ausgesprochen wird, im *A* der mathematischen, im *Est* der logischen, im Cirkel der geometrischen, im Einfachen der innersten, im All der äußern Natur, im ἓν καὶ πᾶν einer philosophischen Mundart, im Prius des Denkens als Denken, in einer andern, im Fatum einer andern, in Natur oder Weltseele einer andern, im Gott aller religiösen Mundarten, vom *O* des auf dem Berge rufenden wilden Amerikaners bis zum Jesus Christus des in der Kirche betenden zahmen Europäers.

Von der Ursylbe, aus den zweien Urbuchstaben bestehend A als unendliches 1 und O als unendliches Zero: Natur, Geist und Materie. Wie diese Buchstaben in den verschiedenen Alphabeten ziffrirt werden? wie der

Urvocal in dem organischen, und wie der Urconsonant in dem mechanischen Alphabet, und umgekehrt, gezeichnet ist?

Warum wir unsre Ursylbe auf das Urwort, das keine Sylbe hat, übertragen? wie diese Uebertragung in der Natur eines sprechenden Geschöpfs nothwendig ist, weil Alles, auch das einsylbigste, nur durch Doppelklang Einklang hat?

Von Zeichen überhaupt, als Zeichen — Consonant-Zeichen und Vocalzeichen — Hieroglyphen als organische, Buchstaben als mechanische, Figuren als geometrische, Zahlen als arithmetische, Bilder als dynamische, bloße Formen als mathematische Zeichen. Vergleichung und Harmonie dieser Zeichen. Dechiffriren ihrer Alphabete.

NB. Uebersezung eines geometrischen Problems und Auflösung desselben, nicht blos in algebraischer Sprache, sondern zugleich in physischer, in historischer, in poetischer Sprache.

Rechnungsproben des nehmlichen in Zahlen, in Figuren, in Bildern, in Tönen, in Farben, in Gefühlen. Multiplications-Exempel der Leidenschaften, Divisions-Exempel der Begriffe, Additions-Exempel der Farben, Subtractions-Exempel der Empfindungen, verglichen mit ähnlichen.

Vom Echo. — Dies merkwürdige Luftwort.

Was Echo den übrigen Sinnen ist? Was Echo in der Geschichte, in der Moral, in der Politik, in der Poesie, in der Malerei — zumal in der Poesie, wo es eine Hauptrolle spielt. Von der häufigen Verwechselung in allen diesen verschiedenen Gebieten des Echos, des Halls mit dem Widerhall.

Von Sich selbst hören im Echo und Sich selbst sehen im Spiegel zum Beispiel. Ob Träumen ein Echo des Wachens, Freiheit ein Echo der Nothwendigkeit, jedes

Daseyn ein vorüberfahrendes Echo des Seyns? Ich bin dessen Stimme, der in der Wüste ruft.

Ueber Echo, als Antwort. Ob nicht jede Antwort schon in der Frage liegt, wie jeder Wiederhall den Hall wiedergibt, wie jedes Bild im Spiegel das Bild außer dem Spiegel? Ob nicht jeder Traum im Wachen liegt; d. h. ob die Träume nicht nach dem ausfallen, was gelebt wird?

Beispiel:

Wenn der Egoist in seinem philosophirenden Zweifel, sich selbst voraussezend, so die Frage stellt und ausruft: Bist du? antwortet das Echo = Du!

Wenn der Christ hingegen in seinem philosophirenden Zweifel so die Frage stellt und ausruft: Bin ich? antwortet das Echo = Ich!

Ob nun gleich die Antwort, wie in jedem Echo und Spiegel, nothwendig ex opposito zurückgeworfen, mithin als Gegensaz ausfällt, so ist doch in dem Wiederhall Du des Egoisten nur sein Ich, in dem Wiederhall Ich des sich verleugnenden Christen Gott.

Über Töne als Echo des Klangs, Farben als Echo des Lichts. — Über das heilige Echo des stillen Gewissens.

Wenn ich religiös denke, kömmt mir mein Denken immer als ein Echo vor, als dächt' es in mir, ohne daß ich selber riefe. Es ist gleichsam der Wiederhall von einer unhörbaren Stimme.

Ob Centrifugalkraft das Echo von der Centripetalkraft sey? oder umgekehrt?

Von Spiegeln. Ein reichhaltiges Kapitel der Symbolik. Kern der Symbolik.

Alles ist Spiegel. Das einzige Sich Spiegelnde Gott. Speculation. Wir sind nur Scintillirungen der Ur-Sonne im Ocean — im Tropfen — Lux tremulans solis; aber nicht (Gott sey gedankt) Lunæ.

Über die zwei großen Lichter, und die zwei großen Schatten. — Ebenfalls ein großes Kapitel der Symbolik.

Gott verleihe mir Kraft und Ruhe zu dieser Arbeit. Nur darum, Vater! lebe ich.

Ueber Geschichte der Vernunft.

Man hat das Universum (den geahndeten Inbegriff alles im Raum und in der Zeit außer uns und in uns vorhandenen und denkbaren), aus verschiedenen Principien, weil es unmöglich war, es sich als ein absolutes Eins verständlich zu machen, dualistisch eingetheilt; und das Ganze (das zwar nie als ein solches weder empfunden noch gedacht, aber immer auf eine eben so nothwendige als wunderbare Weise als denkbar angenommen wurde), zerfiel von jeher durch diese ursprüngliche Eintheilung in zwei heterogene Theile.

Entweder alles wurde in Geist und Materie, das Sinnliche und Uebersinnliche, mundus sensibilis et mundus intelligibilis, oder in Freiheit und Natur, oder in Substanzialität und Accidentalität, oder in Schöpfer und Schöpfung (Ursache und Wirkung), oder in Dinge an sich und Erscheinungen, oder in Gutes und Böses, oder in Gott und die Welt, oder in Subjectivität und Objectivität (Ich und Nicht-Ich), oder in Alles und Nichts (realistische polarische Identität), oder in Nichts und Alles (idealistische polarische Identität), oder in Leben und Tod (Vergänglichkeit und Unvergänglichkeit), und so weiter, eingetheilt. Die Symbolik sammelt alle diese dualistische Eintheilungen; vergleicht sie, sucht die Prinzipien der Theilung auf und untersucht diese; bemüht

sich das Oberste, das Allgemeinste herauszufinden, durch Versuche, wie die übrigen sich daraus deduciren, oder als bloße Symbolisationen desselben erklären lassen.

Sie wird nicht bloß die in irgend einem System auftretenden, namhaften Dualismen, sondern auch die versteckten aufsuchen, wie z. B. Vernunft und Natur, eine Eintheilung, die zwar nirgends systematisch aufgetreten, sich aber dennoch nicht bloß denken läßt, sondern längst, wenn auch verworren und dunkel, wirklich gedacht worden, wie aus den Ausdrücken Ens reale und Ens rationis, Realia und Idealia, u. dgl. nachzuweisen ist. Sollte sie finden, daß diese Doppelansicht des Universums, wenigstens eben so gegründet und nothwendig sey, als eine andere, würde sie sich freuen, weil die eine Seite dieses Dualismus dann wenigstens rein gegeben ist, gar nichts wiederum Zweideutiges und aufs neue zu Trennendes hat, die Vernunft nehmlich. Denn es ist sogar noch keinem Skeptiker eingefallen, die Frage aufzuwerfen: Was ist Vernunft? oder wenn er sie aufwarf, zu legitimiren, oder wenn er sie legitimirte, gerade dadurch zu beweisen, daß er sie nicht hätte aufwerfen sollen; weil er sie ja durch Vernunft der Vernunft zu legitimiren glaubte. Jeder Pyrrhoniker (selbst Montaigne) sezt die Vernunft voraus, und behauptet nur, daß ihr die Natur, oder daß die Natur ihr, oder höchstens sie sich selbst widerspreche. Wer Vernunft leugnet, oder für etwas Zweifelhaftes, mithin Zweideutiges hält, zweifelt nicht einmal; denn er hat erstens nicht womit, zweitens keinen Grund zu zweifeln.

Jede Philosophie ist also ein Versuch: Das Irrationale rational zu machen und die Natur der Dinge sich vernünftig zu erklären, und nicht die Vernunft vernünftig zu machen, welches ein sich selbst widersprechendes Geschäft ist. Alle Klagen der Skeptiker werden über das

Unvernünftige in den Vorstellungen, Begriffen und Systemen geführt; wie die Klagen der Moralisten darüber geführt werden, daß die Menschen schwach oder böse, nicht darüber, daß die Menschen Menschen sind. Denn die Vernunft ist das Maaß dessen, was seyn soll in allem was da ist, oder erscheint in allem was nicht Vernunft ist. Ihre Übereinstimmung mit sich selbst, wo sie da ist, ist ausgemacht; denn sie besteht gerade in vollkommener Übereinstimmung.

Alles Denkbare ist demnach entweder in der Vernunft oder außer der Vernunft, entweder für die Vernunft oder wider die Vernunft, entweder durch die Vernunft, oder durch etwas Unvernünftiges, mit einem Wort: Alles ist Vernunft oder Nicht-Vernunft, Eins oder Uneins.

Die sich selbst geoffenbarte Vernunft fühlt sich so zu sagen zu dieser Unterscheidung gezwungen; und nennt, in wiefern sie sich mitten in dem von ihr unterschiedenen Eins befindet, das von ihr verschiedene: Uneins. — Da sie nichts als Einheit unmittelbar anschauen kann, ist ihr erstes Urtheil kein anderes, als Eins = Nicht-Eins. Uneins. Anderes Eins, verschiedenes Eins, mehr Eins, Natur.

So sieht die reine Vernunft das Universum an, bevor sie noch der Sinne und des Verstandes Berichte darüber vernommen. Dies ist ihr Urvernehmen. Durch dies Urvernehmen der Natur (der Vernunft außer ihr) ist sie reine ursprüngliche, allgemeine Vernunft. Durch das ihr gleichsam angewachsene hinzukommende mittelbare Vernehmen durch Sinne und Sinneneinheit (Verstand) ist sie abgeleitete, eingeschränkte, besondere, bestimmte menschliche Vernunft. Individuelle, personificirte Vernunft. Sie gehört jezt nicht allein der Ursache des Universums, sondern als so oder so gebunden, eingeschränkt

(nicht beschränkt) und bestimmt, zur Sache des Universums. Sie kann erst jezt ihr eigenes Studium, wie das des Universums anfangen. Denn Philosophiren heißt nicht unmittelbar einsehen, sondern mittelbar das unmittelbar Eingesehene sich und andern erklären.

Das Studium der Vernunft des Ganzen zerfällt jezt in ein zweifaches Studium: das der Natur und ihrer selbst: Physik und Methaphysik. Sie sucht hinter ihre eigene Einheit in der Natur, und hinter die Natur in ihrer eigenen Einheit zu kommen.

So hat, um das Allerallgemeinste zu sagen, was sich davon sagen läßt, alles menschliche Philosophiren angefangen, und anfangen müssen. Jede Wissenschaft hat so angefangen. Wir wollen sogar den kleinsten denkbaren wissenschaftlichen Versuch z. B. nur annehmen, den zu Fünfe zu zählen. Hier sucht die kindliche rohe Vernunft schon in der That nichts als noch Uebereinstimmung mit sich selbst in den Fingern der Hand. Oder die Wissenschaft des Unterscheidens der linken von der rechten Hand.

Wie nun aber im Studium der Natur — Naturgeschichte der Physik vorhergehen muß, und erst möglich machen kann, so scheint im Studium der Vernunft — Vernunftgeschichte der Methaphysik vorhergehen zu müssen; und eine Vernunft-Chemie (Critik der reinen Vernunft) kömmt mir vollends als ein übereilter Versuch vor, ehe noch eine Naturgeschichte derselben geliefert worden.

Nun ist die Frage: Ist eine solche da? und wo ist sie? welche ist es? Wir nehmen nehmlich hier Geschichte in der Bedeutung der ἱστορεῖν — Phänomenologie, äußere Naturbeschreibung. Es ist schon auffallend, daß kein Buch existirt, das einen solchen Titel führte: Historia rationalis oder Descriptio rationis, Phänomenologie der

Vernunft. Wo ist nur irgend ein Versuch einer Beschreibung der Vernunfterscheinungen — ad modum der Naturphänomene?

Die Naturgeschichte der Vernunft kann nämlich zweifach gedacht werden, als Ideologie — entweder eine allgemeine: Von den Rationalien überhaupt, ihrer Eintheilung in drei Ideen (wie der Naturalien in drei Naturreichen) und wenn ich zugäbe, dergleichen wäre schon überflüßig in allerlei Ontologien geliefert, so frage ich — da sich auch eine besondere Naturgeschichte der Vernunft denken läßt: Von den vorhandenen einzelnen Phänomenen in den drei Idealreichen, wo denn diese gegeben ist?

Zweitens, in Ansehung der ersten allgemeinen, die diese besondere als vorhergehend voraussetzt, frage ich, ob man bisher darin gehörig die Verstandesbegriffe von den Vernunftideen unterschieden und abgesondert hat, wie man etwa in der allgemeinen Naturgeschichte die Artefacta von den eigentlichen Naturalibus getrennt, damit man nicht Categorien mit Ideen, wie Tische mit Bäumen, oder Papier mit Maulbeerrinden (morus papyrifera) verwechsle.

Die Naturgeschichte (empirische Physik) liefert die Gegenstände und ihre äußern Verhältnisse zu einander, in der Natur. Die Vernunftgeschichte müßte die Ideen und ihre innern Verhältnisse zu einander in der Vernunft vorerst auf- und zusammenstellen.

Zweitens liefert jene eine so weit möglich vollständige Beschreibung dieser Gegenstände in ihren mannigfaltigen Gestalten. Auch dies muß die Vernunftbeschreibung thun.

Drittens. Der empirische Naturbeschreiber enthält sich aller Fragen nach dem Grund und der Ursache seiner vorgefundenen Gegenstände, und aller Operationen daran,

um seine voreilige Neugierde zu befriedigen. Er enthält sich als Beschreiber aller Anatomie, Chemie, und betrachtet nur als treuer Beobachter die Dinge, wie sie aus den Händen der Natur gekommen. Der empirische Vernunftbeschreiber soll sich gleichfalls aller Fragen nach dem Grund und der Ursache seiner vorgefundenen Ideen enthalten — keine Analysis noch Critik derselben wagen.

Er liefert z. B. eine Beschreibung der bisher vorhandenen Vernunftsysteme in ihren wichtigsten Momenten.

Er stellt alle bisher ausgesprochenen Vernunftprincipien auf.

Er stattet einen Bericht ab von allen authentischen Vernunftthaten.

Er liefert ein Verzeichniß aller anerkannten reinen Einheiten.

Dergleichen aller bisherigen Ideale und Archetypen.

Dergleichen aller bisherigen Vernunftprobleme.

Er liefert, mit einem Wort, den Vernunftvorrath der Menschheit.

Die Vernunftgeschichte enthielte demnach eine so weit möglich vollständige Sammlung aller glücklichen oder unglücklichen Vernunftversuche, Philosopheme, aller mehr oder weniger reinen bisher bekannten Vernunftproducte in einer systematischen Ordnung. Diese ist für's erste nur objective Classification (nicht wie die naturhistorische anfänglich, subjectiv — linneische). Die Vernunftphänomene und Vernunftproducte werden nehmlich nach den Gegenständen der irrationalen Natur, woran sie sich offenbaren, geordnet.

Die verkehrte Welt.

Es ist eine traurige aber von aller mit Nachdenken verbundenen Beobachtung bestätigte Bemerkung, daß in der Welt, oder auf dem Stäubchen von Welt, worauf wir Gott-würmer oder Wurm-götter herumkriechen, der äußere Werth (Preis) einer Person und eines jedweden Dinges nicht bloß in keinem geraden Verhältniß mit seinem innern Gehalt, sondern in einem ganz verkehrten stehe. Der prüfende Verstand findet daher kein passenderes Beiwort für die chaotische Sammlung der Erscheinungen, die wir gutmüthig oder voreilig mit jenem Namen beehren, als das, welches in dem Sprüchworte „Die **verkehrte** Welt“ angetroffen wird.

In diesem Ausdruck liegt aber ein Widerspruch verborgen. Das Prädicat hebt das Subject, oder das Subject das Prädicat auf, wenn man genauer zusieht. Wer sich unter Welt etwas Bestimmtes denkt, trifft in diesem Begriff ein Merkmal an, und zwar das Hauptmerkmal: Ordnung oder Harmonie, das sich mit dem Verkehrten gar nicht verträgt. Eine verkehrte Welt würde demnach so viel heißen als Etwas Verkehrtes, das nicht verkehrt wäre, welches sich geradezu widerspricht.

Wenn man sich indeß auf irgend eine Höhe der Unbefangenheit hinstellt und das ringsherumliegende Befangene betrachtet, nimmt man eine Menge Phänomene wahr, die den Augen mechanischerweise, zugleich mit dem geöffneten Munde, jenes Sprichwort so zu sagen abnöthigen.

Wenn man im Gebiete der Sinnenwelt die Erde, den beinahe kleinsten aller Weltkörper, in despotischer,

selbstgefälliger Ruhe, einem sich nie von der Stelle bewegenden asiatischen Herrscher gleich, still da sitzen sieht, während die andern hundertmal größern Planeten, die tausendmal größern Sonnen, und die hunderttausendmal größern Millionen von Fixsternen, als eben so viele Sclaven und Sclavinnen, bloß um Seine Majestät zu belustigen, athemlos herumlaufen — wenn man im Gebiete der Geisterwelt die Wahrheitsfänger das All und das Nichts durchstöbern sieht, um Etwas, das gerade in der Mitte liegt, zu haschen — wenn man sie sich immer weiter von sich selbst um das, was Ihnen Noth ist, immer weiter von den Menschen, um das was den Menschen noth ist zu finden, entfernen sieht — wenn man sie die Materie entkörpern, den Geist beleiben, die Gottheit vermenschlichen — und den Menschen vergöttern — aus Allem ein Nichts zusammensetzen und aus dem Nichts ein All herausspinnen, oder wie die Geschäfte der bisherigen Philosophen sonst alle heißen; wenn man alle diese Phänomene betrachtet, sage ich, kann man sich schwerlich des Aufrufs erwehren: O! die verkehrte Welt!

Wenn man die Menschen in beinahe allen wichtigen Geschäften beim Ende anfangen sieht, wenn man ihre Wissenschaften und Künste betrachtet, und dabei inne wird, daß die meisten, wo nicht alle Dach und allenfalls ein oberstes Stockwerk ohne Grund oder feste Pfeiler haben — wenn man die Systeme ihrer sogenannten Erziehungen und Regierungen etwas genauer, als gewöhnlich geschieht, ins Auge faßt und mit dem Verstande prüft, und wenn man dadurch am Ende entdeckt, daß das große System der Menschheit in seiner bisherigen Entwickelung, der Menschheit in den Personen und der Sammlungen von Personen die man Staaten nennt, jene um ein Minimum sapientiæ und

diese um ein Maximum insipientiæ sich herumdrehen — wenn man durchgängig, in der Moral und in der sogenannten Religion, so wie in der Politik die ungeheuersten Mittel zu den winzigsten Zwecken — lauter krachende, berstende, die Erde weit umher erschütternde Mäuse gebärende Berge sieht, so steht man da auf seinem Hügel ungewiß, ob man über diese Verkehrtheit sich todt weinen oder todt lachen soll.

Man stieg hinauf, um den schönen Anblick einer Welt zu genießen und das herrliche Drama einer Geschichte zu bewundern — O Traum! o! Täuschung! Ein verworrenes Chaos und eine weinerlich comische Farce — lohnten kaum die Mühe des beschwerlichen Heraufsteigens.

Kein Plan, keine Ordnung, keine Zweckmäßigkeit ist in diesem großen Schauspiele sichtbar — überall erblickt man Inkonsequenzen, Schiefheiten und Widersprüche — und das Wunder aller Wunder ist, daß dies Chaos dennoch bleibt, daß es nicht vor den Augen der Zuschauer sich selbst zerstört, daß es sich selbst nicht schon längst zerstört hat. Es scheint diese Ungereimtheit alle übrigen, als ein non plus ultra der Verkehrtheit, zu krönen.

Dort versucht man aus allen Arten von Plagen sich eine Glückseligkeit zuzubereiten — dort richtet man die Kinder wie Thiere ab, um sie zu Menschen zu bilden, dort organisirt man den Krieg um Frieden herbeizuschaffen, dort bringt man die Langweile, um sich zu ergötzen, den Irrthum, um sich zu belehren, die Sclaverei, um sich frei zu machen und die Eigenliebe, um zur Tugend, zu gelangen, in Systeme. Man läuft vom Leben weg, um dem Tod zu entgehen, vergiftet sich, um nicht krank zu werden, spornt im vollen Gallop vom Ziele weg, um das Ziel zu erreichen, und sucht sich selbst überall, selbst

jenseits des Nirgends, und jagt herum durch die ganze Peripherie, um auf das Centrum zu stoßen.

Aufklärung! Aufklärung! Aufklärung! hallt und schallt und wiederhallt es überall in diesem verworrenen physischen, intellectuellen, moralischen, politischen und religiösen Chaos. Ein zerstreutes Heer von Irrwischen, die man Philosophen, Theologen, Moralisten und Politiker nennt, zünden am hellen Tage (denn in dem allgemeinen Eifer wird nicht bemerkt, daß die Sonne scheint) ungeheure Kerzen an, um sie herum versammeln sich Haufen mit kleineren Kerzen, die sie wieder anzünden, und so entsteht eine allgemeine Illumination von allerhand rothen, grünen, blauen, gelben Flämmchen, die nur das Nachtheilige haben, daß man davon gänzlich geblendet wird, und vor lauter Schein die Helle, vor lauter Licht den Tag nicht sieht. Nur das Nachtheilige? was sage ich? sie stecken an — die Sonne hat noch kein Patrönchen angezündet, aber diese kleinen in die Kreuz und Quere herumgeschwungenen Fackeln und Kirchenlichter und Studierlämpchen und Küchenkerzen und brennende Schwefelspäne — was thut's? Hier springt ein Pulverthurm, ein Arsenal, in die Luft, dort lodert ein Strohdach — hier und dort gehen ganze Städte, ganze Staaten in Flammen auf. Die Verwirrung, der Lärm, das Toben wird noch chaotischer, und man schreit sich heiserer als je: Aufklärung! Aufklärung! Aufklärung!

Wie im Raume, so verkehrt sieht es auch in der Zeit aus. Die Erdgeschichte ist nicht vernünftiger als die Erdbeschreibung, es ist in jener nicht mehr Plan als Ordnung in dieser. Dunkel und Blendwerk liegen beiden zum Grunde. Die Folgenreihe der vorhergehenden Einrichtungen entspricht der Sammlung der Gegenwärtigen — die eine erklärt die andere — und das einzige,

was nicht im verkehrten Verhältniß zu einander steht, ist die Erfüllung der Zeit und die Erfüllung des Raumes.

Das Menschengeschlecht fieng vom Anfange mit dem Ende an. Der Dämon der Verkehrtheit scheint es immer geleitet zu haben. Das Kind hatte kaum angefangen zu kriechen, so wollte es schon fliegen. Beflügelte Würmer blieben ruhig auf der Erde, als dieser Unbeflügelte schon das Feuer des höchsten Himmels zu erobern suchte. Es war als ahndete die Raupe gleich nach der Geburt den künftigen Schmetterling.

Der erste Griff nach Wahrheit war ein Irrthum — der erste Schritt zur Tugend eine Sünde.

Zufolge dieser seiner natürlichen Verkehrtheit, oder irre geführt durch jenen Dämon — fiengen die Menschen an ringsherum außer sich eine Menge Gebäude aufzuführen, bevor sie sich selber (den eigenen Boden) gebaut hatten. Sie fiengen an Welten einzurichten, bevor sie sich selber ordentlich eingerichtet hatten. Die Sachen beschäftigten sie viel früher als die Personen — die Erscheinungen viel früher als das, was den Erscheinungen zu Grunde liegt — die Folgen viel früher als der Grund und die Würkungen früher als die Ursache. Als sie endlich zu den Personen gelangten — fiengen sie alles mit dem Du und dem Er an, ohne dem Ich nur einen Blick zuzuwenden. Sie fiengen kurz mit dem Allerletzten an — und werden höchstwahrscheinlich mit dem Ersten endigen. Diese Verkehrtheit zeigte sich nicht bloß im Ganzen, im Allgemeinen; sondern im Besondern und in allen Theilen. So ungereimt die Idee war, Gebäude ohne das nöthige Werkzeug, ohne Kenntniß ihrer Kräfte, ohne eigenen festen Boden zu haben, aufführen zu wollen — so ungereimt war jede einzelne Ausführung dieser Idee selbst. Nicht bloß im leeren Raume bauten sie,

sondern ihre grundlosen Gebäude selbst wurden verkehrt aufgeführt. Alle bisherigen menschlichen Einrichtungen, Verfassungen, Systeme, bis auf die bewunderungswürdigsten sogenannten Meisterwerke, sehen daher umgekehrten Pyramiden ähnlich, denen nichts zur Festigkeit und Vollendung fehlt als die Basis, und ein leider! in der Luft unmöglicher Boden.

Der Bau der Welt.

Die Werke des menschlichen Geistes, unsre Erfindungen, Einrichtungen, Wissenschaften und Künste, im Großen und im Kleinen, von der Organisirung einer mächtigen Monarchie oder einer kräftigen Republik, bis zum kindlichen Erbauen eines Kartenhauses herab, von dem Hinkleckſen einer Vorrede, wie diese, zum bisherigen non plus ultra der Vorstellungskunst einer Critik der Vernunft oder der Darstellungskunst eines Oberons hinauf, sind alle meines Bedünkens nach sammt und sonders als Baugerüste oder Theile von kleinern Baugerüsten eines großen allgemeinen Baugerüsts zu einer möglichen, einst würklichen von der Vernunft nothwendig verlangten Welt anzusehen.

Ich sage, meines Bedünkens; denn ich weiß wohl, daß dies alles nach dem Bedünken vieler Gelehrten und Ungelehrten für die Welt selbst gehalten wird. „So geht es in der Welt." — „Die Welt ist nun einmal nicht anders." — „O! Die verkehrte Welt!" heißt es, tönt es und wiederhallt es in allen Gesprächen und Schriften und Reden, in allen Küchen uud Studierstuben, und Kabinetten und Rathsversammlungen, — ich habe es oft genug gelesen, oft genug gehört — meines Bedenkens aber sollte es „So geht es in dem Gerüste! Das Gerüst ist nun einmal nicht anders!" O! Das verkehrte Gerüst! heißen.

Mein Bedenken mag nun richtig oder falsch sein, Ihr ungelehrte Welthandlanger, gelehrte Weltgesellen, und hochgelehrte Weltmeister! so kommt es mir doch mit Eurer gütigen Erlaubniß vor, als hätte meine An=

sicht der Sache, außer dem nur nicht zu verachtenden Punkt der Bescheidenheit und dem nicht immer zu verachtenden Punkt der Neuheit, noch einige Punkte, in deren Rücksicht sie wenigstens bis weiter geduldet werden könnte.

Von diesen hebe ich hier in der Vorrede einen einzigen heraus — den übrigen habe ich das Buch selbst gewidmet. Es ist der Mittelpunkt von dem gleichsam alles Licht auf die übrigen fällt. Zur richtigen Fassung der übrigen ist es nöthig, daß ich den Leser zuerst so gerade als möglich vor diesen hinstelle.

Wir selber und alle Erscheinungen um uns her sind in Bewegung; es kommt uns allen wenigstens so vor, als seyen wir alle, wo nicht in einer gewissen Thätigkeit, so doch in einer ungewissen Geschäftigkeit, als würde an irgend etwas in uns und außer uns, für das liebe Selbst oder für das Ganze, zu unserm eignen oder zu anderer Nutzen und Vergnügen gearbeitet; es kommt uns so vor, sage ich — und wir können nun einmal nur von dem sprechen, was uns vorkommt.

Wenn wir aber nun in demjenigen, was durch diese allgemeine Geschäftigkeit zu Stande gebracht worden ist, oder gebracht wird, eine durchgängige Schiefheit wahrnehmen — wenn wir in dem Gebäu, was wir Welt nennen, keinen Plan bemerken — und hauptsächlich, wenn wir bei genauerer Untersuchung desselben entdecken, daß der Grund dazu noch immer fehle, und daß das, was fertig ist, einem Strohdach ähnlicher sieht als einem festen Fundamente — (in diesem Urtheil kommen alle überein, es würde sonst kein Streit mehr unter den Arbeitern und Zuschauern statt finden) sind wir denn nicht alle sammt und sonders Narren, daß wir unsern Schweiß und mitunter unser Blut, an der Aufführung eines planlosen, grundlosen, schiefen Gebäudes verschwen-

den, das über kurz oder lang, durch sich selbst nothwendig zusammenstürzen, und uns alle miteinander unter seinen Trümmern begraben muß.

Es ist doch wahrlich ein gar zu niederschlagender Gedanke, daß die Anstrengung aller unserer Leibes- und Seelenkräfte, daß die gesammte Anstrengung aller Leibes- und Seelenkräfte des ganzen Menschengeschlechts seit Jahrtausenden nicht nur umsonst gewesen, sondern sogar der höchsten Wahrscheinlichkeit nach am Ende die totale Zerstörung aller dieser Leibes- und Seelenkräfte selbst als Resultat bewirken müsse.

Diese Verzweifelung fällt weg, wenn man unser bisheriges Geschäft als Arbeit an einem Gerüste und Herbeischaffung der Materialien zum Gebäude betrachtet. Weit entfernt in diesem Fall, das Ganze für unnütz oder zweckwidrig zu erklären, können wir denn sogar jeden einzelnen noch so schief und verkehrt scheinenden Theil als brauchbar ansehen, und den zur ferneren Thätigkeit aufmunternden Trost haben, daß wir alle das unsrige zweckmäßig gethan haben.

Die Grundlosigkeit, Planlosigkeit und Schiefheit des Vorhandenen (das was uns jene Zweifel einflößte — und vorausgesetzt, daß wir mit der Aufführung des Gebäudes selbst wirklich beschäftigt wären — bis zur Verzweifelung einflößen m u ß t e) schreckt uns dann nicht mehr, denn ein Gerüst braucht keinen festen Grund, es ist nicht unumgänglich nothwendig, daß es gerade sey, und in zusammengebrachten Materialien kann kein Plan statt finden.

Die Welt wird gebaut. Die Menschen sind Gottes Hände zu ihrer Aufführung. Vor der Hand existirt noch keine Welt — nur Materialien dazu. Die Schöpfung dauert noch fort. Chaos ist noch nicht geordnet. Die Schöpfungsgeschichten der Aegypter, der Israeliten,

der Griechen, und aller ältern Völker waren poetisch und prophetisch. Sie setzen das futurum in praterito.

Der Erdmensch ist nicht ein vergangenes, nicht ein gegenwärtiges, sondern ein künftiges Wesen in seinen modo existendi. Daher nennt er sich schon Mensch und was außer ihm erscheint mit einbegriffen seine eigene Erscheinung: Welt.

Practisch muß man das Künftige als gegenwärtig annehmen — moralisch-practisch muß man jedes aufrechtgehende sprechende Thier als Mensch — politisch-practisch die ganze Sammlung solcher Thiere als Menschheit — physisch-practisch den Inbegriff seiner selbst, aller Menschen, Thiere und Sachen, als Welt annehmen.

Theoretisch ist dies nicht nothwendig. Zwar kann man es auch theoretisch unter andern Hypothesen problematisch zum regulativen Gebrauch annehmen; aber dabei muß man es bewenden lassen. Wenn man aber streng bei der Theorie bliebe, würde man schwerlich dahin gelangen. Wir sind aber so vorzüglich practische Wesen, daß es uns fast unmöglich ist, nichts Practisches in unsere Theorien aufzunehmen.

In der Philosophie wurde bisher nichts gesetzt, sondern alles vorausgesetzt. Es existirte noch keine Theorie. Eine solche konnte aber auch nicht existiren.

Die Theorie einer Welt ist möglich; die Theorie eines Chaos ist unmöglich. Nun war die Welt nicht, ist die Welt nicht da — wie sollte die Theorie da seyn?

Was uns als Theorie vorkommt ist Hypothese — oder Ideal. Beide sind Producte der Einbildungskraft, jene der willkührlichen, dieses der unwillkührlichen.

Man verlor sich in Hypothesen und versäumte darüber das Ideal. Vor lauter willkührlichen Systemen kam das unwillkührliche nicht zum Vorschein.

Die Welt lag als Traum in dem schlummernden menschlichen Geiste.

Die schlafenden Geister träumten gar nichts — die schlummernden träumten entweder instinktmäßig (unwillkührlich) als Dichter — oder verstandmäßig (willkührlich) als Dogmatiker — Kant war der erste, der vernunftmäßig (freidenkend) als Philosoph träumte.

Traum wird es nicht mehr seyn, wenn der menschliche Geist einmal ganz erwacht, wenn der helle Tag über die Menschheit ausgeht, wenn Instinkt, Verstand und Vernunft ihre isolirte Rolle ausgespielt haben und dem ganzen Geist das Vollendungsgeschäft überlassen werden. Dann werden Dichter nicht mehr Systeme phantasiren, Dogmatiker sie nicht mehr argumentiren, Philosophen sie nicht mehr speculiren, sondern moralisch freihandelnde Menschen das Ideal realisiren.

Das dreifach Mannigfaltige wird dann zur Einheit gebracht werden — der geheiligte Mensch wird erhaben in seiner Gottähnlichkeit dastehen und das harmonische Ganze seiner glückseligen Welt überschauen.

. . . .

. . . .

Laßt uns also lieber in Wenigem treu seyn als in Vielem untreu — lieber an einem Gerüste zweckmäßig als an einem Tempel zweckwidrig bauen — lieber ein Chaos gut zerlegen, als eine Welt schlecht erschaffen. Laßt uns Alle, die wir arbeiten, lieber den Namen Gerüstmeister, Gerüstgesell, oder Gerüsthandlanger mit Ehren — als stolz den prahlerischen Titel Weltmeister, Weltgesell, oder Welthandlanger, mit Schaden tragen.

Der Verfasser dieses Buchs maaßt sich, als Schriftsteller, nur einen Platz unter den Gerüsthandlangern an. Er ist weit entfernt, sich auch nur für einen ge=

schickten Gesellen, geschweige denn für einen klugen und erfahrnen Meister zu halten. Das Erste, was er unternahm, bevor er zur Arbeit gieng, war seine Kräfte zu prüfen, um herauszubringen, auf welchem Platz er am brauchbarsten seyn würde. Er fand bei dieser Selbstuntersuchung nur seinen Willen so beschaffen, wie er es wünschte — und stellte sich also auf den untersten.

Sein eifriges Bestreben ist es, auf diesem Platz, als tüchtiger Handlanger das Seinige zu thun. Wohl ihm, wenn es einst zu ihm heißen möchte: Ey, du frommer und getreuer Handlanger! Du bist über wenigem treu gewesen, ich will dich über viel setzen! Gehe hin auf den Platz der Gesellen!

Cultur — Aufklärung — Veredlung der Sitten — positive Religion — ist Baugerüst zur Glückseligkeit.

Glückseligkeit ist das Gebäude das aufgeführt werden soll. Die Welt.

Dies Gebäude ist aber keine Hütte, Haus oder Pallast (Wohnung zum Schutz, zur Bequemlichkeit oder zur Wollust und Pracht) sondern ein Tempel.

Ein Tempel Gottes, allen würdigen Geistern.

Nur mit dem Fußgestell eines Pfeilers ruht dieser Tempel auf der Erde und so auf jedem von vernünftigen Geschöpfen bewohnten Planeten. — Das Gebäude selbst und seine erhabene Kuppel verliert sich über allen Sonnen in der Ewigkeit.

Also nur im unendlichen Raum (nirgends hier oder dort) wird es vollständig, und nur in der Ewigkeit, (nie, jezt oder dann) fertig werden.

Der Pfeiler dieses Fußgestells hienieden, ohne welchen wir überhaupt keine Idee von diesem Tempel haben würden, ist diese Idee selbst in ihrer absoluten Möglichkeit — oder vielmehr die absolute Möglichkeit dieser Idee selbst. Die Nothwendigkeit überhaupt der Idee von Allheit, Unendlichkeit, Vollkommenheit — im einzelnen, endlichen, unvollkommenen Wesen, ist die Offenbarung als Gottheit. Die Unmöglichkeit überhaupt nur zu Denken, auch nur Etwas — ja selbst auch nur Nichts zu denken, ohne diese Idee im Hintergrunde zu haben, ist die Bürgschaft des wirklichen Vorhandenseyns dessen, was wir suchen. Schüttle den Staub von deinen Füßen, Mensch! denn der Boden, worauf du stehst, ist heilig. Selbst unsre Verzweifelung an der Erreichung der Vollkommenheit beweist die Realität ihrer Existenz, und das Zweifeln des Sceptikers an der Wahrheit sollte ihn, wenn er consequent wäre, zum Glauben führen. Der Gottesläugner prediget die Existenz des ewigen unendlichen höchsten Wesens indem er spricht: Es ist kein Gott! wenn er nicht gedankenlose Worte hinathmet. Er drückt nur die ewige Behauptung seines Innersten negativ aus, und setzt der Idee, der Möglichkeit (im Gott) und der Wirklichkeit (im ist) nur ein ÷ (Minus) statt eines + (Plus) vor. So wie aber das + der Einheit und Allheit nichts hinzufügen kann, vermag kein Minus auch derselben irgend etwas zu rauben. Der Atheist behauptet Gottes Daseyn, wie der Christ mit seiner Vernunft (welcher die Idee überhaupt gehört) und leugnet es nur mit seinem bösen Willen — oder verschrobnen Verstand — wovon der eine oder der andere die Verneinung, die der Vernunft widersprechende Verneinung hinzusetzt.

Ueber den Begriff

Substanz.

Nach Descartes: — Res quæ ita existit ut nulla alia re indigeat ad existendum.

Reales Object, ein Mögliches und Wirkliches zugleich, das zu seiner Wirklichkeit keines andern Objects bedarf. Falsch; denn nach ihm selbst ist: Endliche Substanz: das zu seiner Wirklichkeit keines Endlichen — bedarf. Unendliche Substanz: das zu seiner Wirklichkeit nichts als seine Möglichkeit — bedarf.

NB. Nach Descartes Begriff von Substanz ist Gott die einzige Substanz, weil sie allein zu ihrer Wirklichkeit keines andern Wirklichen bedarf. Nur durch Inconsequenz nimmt er andere Substanzen an.

Nach Spinoza: — Die Welt als Gott, und Gott als die Welt ɔ: das unendliche endliche Wesen = denkende Ausdehnung und ausgedehntes Denken; das nothwendige Ausgedehnt- und Vorstellend-seyn. Alle andern Dinge sind Scheinsubstanzen.

Nach Condillac: — Les sensations immédiates.

Nach Locke: — Ens rationis = leere Abstraction = Abstractum des Inbegriffs von Beschaffenheiten überhaupt. Ur-Erscheinung.

Nach Leibnitz: — *Entia simplicia repræsentativa* = Elementa rerum = Atome der Natur = Unitates reales, repräsentative Monaden. Das Universum abspiegelnde Kräfte. Jede endliche Substanz ist eine Ursache an sich — ɔ: lebt. Kraft des Ur-seyns als Vorstellen.

Nach Wolf: — *Entia simplicia,* sine facultate repraesentativa.

Nach Hume: — Inbegriff einzelner Eigenschaften, oder Zusammenfassung mehrerer einfachen Begriffe in der Phantasie — ohne Halt an sich außerhalb derselben. Urschein.

Nach Kant: — Realiter: das Beharrliche an einem angeschauten Gegenstand = Substanz in der Erscheinung = an sich anschauungsleerer Begriff. = Logisch: Subject in einem kategorischen Urtheile. Transcendental: = X = dasjenige Unbekannte, durch welches die verschiedenen Sensationen hervorgebracht, und in der Erscheinung auf eine nothwendige Weise mit einander verbunden werden.

Nach M. Mirabeau: — Masse. (Système de la nature).

Nach Bardili: — Denkende Monaden?

Nach Reinhold: — Das Unveränderliche am Veränderlichen.

Nach Fichte: — Das Ich.

Nach Schelling: — Das Selbst = Sub- und Objectives Ich.

Nach Berkeley: — Die individuelle Vorstellung.

Nach Jacobi: — Der göttliche Trieb.

Ohne einen bestimmten, klaren und deutlichen Bericht von Substantialität zu haben, ist es schwer, wo nicht unmöglich, auch nur sich selbst einigermaßen verständlich zu philosophiren. Frage ich aber alle vor mir philosophirenden Denker hierüber, so erhalte ich obige Antworten, aus denen ich weder einzeln, noch alle zusammen genommen, klug werden kann.

* * *

Ich will sie alle so rein und bestimmt als möglich, als Vorstellungen eines und desselben X wieder neben einander aufstellen.

Substanzielles Wesen:

Descartes: — Einfaches unabhängiges Wesen.
Spinoza: — Ein- und allfaches Ein- und Allwesen.
Condillac: — Vielfaches Sinnwesen.
Locke: — Einfaches Unwesen im Vielfachen.
Leibnitz: — Einfaches vorstellendes Seynwesen.
Wolf: — Einfaches Dingwesen.
Hume: — Einfaches Scheinwesen im Vielfachen.
Kant: — Einfaches Formwesen.
Mirabeau: — Vielfaches Sinnenwesen.
Bardili: — Einfaches denkendes Seynwesen.
Reinhold: — Einfaches unveränderliches Seynwesen.
Fichte: — Einfaches subjektives Selbstwesen.
Schelling: — Ein- und vielfaches objectiv-subjectives Selbstwesen.
Berkeley: — Einfaches individuelles Scheinwesen.
Jacobi: — Einfaches gefühltes und geahndetes Seynwesen.

* * *

Bei dieser Aufstellung fällt mir ein einziges Merkmal auf als allen beinahe gemeinschaftlich — das Einfache nehmlich. Diese Ansicht der Substanz hat wenigstens eilf Autoritäten gegen vier für sich.

Die Substanz ist also 1. Was Einfaches.

Die vier Materialisten (Hume mit inbegriffen, der vom materialischen Begriffe ausgeht) wenn sie die Einfachheit auch nicht geradezu behaupten, leugnen sie doch

auch nicht schlechthin. Nun ist aber keine Materie einfach, mithin

Die Substanz ist — 2. Nicht Materie — oder nur durch einen unmittelbaren Widerspruch Materie.

Demnach kommen am Ende doch alle noch so verschiedenen Philosophen darin überein, wenn sie Substanz oder Substanzen annehmen, daß Substantialität eine einfache immaterielle Realität sey. Diejenigen, die nur materielle Realitäten annehmen, leugnen die Substanz schlechthin. Aber welche Vernunft, oder welcher Verstand auch nur sieht nicht ein, daß Dinge annehmen, sie mögen sein wie sie wollen, und das was an den Dingen und in den Dingen ist, leugnen, eine Absurdität sey.

Eine große Frage ist, ob die Frage: was ist Substanz? für jeden dieser Philosophen dieselbe Bedeutung gehabt. Substanz war ein vor ihnen allen schon vorhandenes Wort, und alle Erörterung dieses Begriffs bis auf Baco bestand in der identischen Umschreibung: id quod rebus substat, und negativ: id quod rebus non accidit. Sollte aber die Frage: Quid intelligitur per *id quod rebus substat?* nicht schon fehlerhaft seyn, und ganz verschiedene Antworten darauf, auch bei den gesundesten und redlichsten Denkern entschuldigen? Dürfte nicht, inwiefern bloß nach dem, was unveränderlich an den Dingen und untrennbar von den Dingen ist, in dieser Frage gefragt wird, die Frage selbst unbestimmt seyn? So unbestimmt in der That, daß sich auch recht schicklich auf die Frage: quid substat rebus? inter alia *accidens!* antworten ließe.*)

*) Car la simplicité de la substance n'empêche point la multiplicité des modifications, qui se doivent trouver ensemble dans cette même substance simple; et elles doivent consister dans la variété des rapports aux choses qui sont au dehors. (Leibniz. Princ. de la N. et de la G. fondés en Raison.)

Nun behaupte ich schlechthin, daß in der mir bekannten bisherigen Bedeutung des Worts Substanz — ich mag jede einzelne nehmen, worin jeder der obigen Philosophen sie genommen — oder aus den allen eine neue abstrahiren — es keine Substanzen, als Substanzen, d. h. als unabhängige, auf sich selbst ruhende Träger aller möglichen Accidenzen geben könne, und daß es in jeder bisherigen Bedeutung des quod rebus substat nur eine einzige Substanz gebe. In so fern bin ich Spinozist mit Leib und Seele. Kein endliches Wesen kann Substanz, als solche, seyn; denn quod rebus substat, non est existens quid, sed essentia.

Substantia non est aliud quam principium apparentiæ ɔ: essentia entis. Seyn als Substanz — nicht Ens — nicht Res — *Esse* — nicht aliquid, quod est, qua aliquid — Existentia non apparens — hat entweder gar keine Bedeutung oder es ist einfach, absolut, unwandelbar, in sich selbst gegründet, unabhängig, möglich durch seine eigne Wirklichkeit und wirklich durch seine eigene Möglichkeit ɔ: nothwendig, ewig. Jedes endliche Wesen ist zwiefach, bedingt, veränderlich, abhängig, begründet, wirklich durch etwas Nothwendiges, zufällig; also aliquid, Res, ens = Accidens, nicht Substanz. So weit bin ich noch immer Spinozist. Aber —

Jedes endliche Wesen, ohne Substanz zu seyn, ist darum nicht bloßes Accidens. Es ist zwar nicht unendlich; aber etwas mehr als endlich — nicht einfach; aber es hat Einzelnheit — nicht absolut; aber auch nicht ganz zufällig — nicht unwandelbar; aber auch nicht ganz Wechsel — nicht in sich selbst gegründet, aber auch nicht ganz abhängig, — mit einem Wort einigen endlichen Wesen ist etwas gegeben, das zwischen dem rein substanziellen, und bloß accidentellen mitten inne liegt;

wodurch es zwar von der alleinigen Substanz als dasevend, aber nur von sich als so seyend, abhängt. Also gibt es ein wirkliches Ansichseyn außer dem absoluten Seyn an sich. Ferner, wenn es kein Ansichseyn außer der alleinigen Substanz gäbe, so würde diese zwar Substanz — aber nicht wirkliche, nur mögliche Substanz seyn = Substanz ohne Accidenz. Denn eine wirkliche Substanz kann nicht bloß mögliche Accidenzen haben. Eine Welt aber, die gar kein wirkliches Daseyn außer Gott hätte, wäre eine bloß mögliche Welt. Insofern bin ich also nicht Spinozist. Entweder die Welt ist außer Gott, und was anderes als Gott, oder die Welt ist gar nicht — kann somit nicht einmal erscheinen. Eine Welt, die nur in Gott, als Eins mit ihm, wäre, wäre eine bloß mögliche Welt. Zweitens: Entweder Gott ist über der Welt, und was Höheres als die Welt, oder Gott ist gar nicht, würde somit auch nicht gedacht werden können. Denn ein Gott, der Eins mit der Welt wäre, wäre nicht einmal ein möglicher Gott, wäre keine einfache, absolute, unwandelbare, in sich selbst gegründete, unabhängige Substanz. Eine solche Substanz wäre zugleich endlich und unendlich in einem und demselben Seyn der Substantialität, welches sich widerspricht.

Verwerfen wir also den ganzen bisherigen Begriff von Substanz als zu überschwänglich — um etwas anderes zu bedeuten als das Urwesen selbst — oder vielmehr damit das Wort uns nicht mehr durch einen gewissen Schein, als ließe es sich auf etwas anderes als das absolute Urseyn beziehen, fürder irre führe, verwerfen wir dies ganz, als sinnlos in jeder andern Bedeutung als in der, wofür wir edlere und bessere Worte haben. Deutsch ist Substanz wohl verstanden nichts als Urwesen. Hätte man so Substanz von jeher übersetzt — würde von endlichen Substanzen nicht die Rede seyn;

denn endliche Urwesen ist ein Ausdruck, der das Widersprechende an der Stirne trägt.

* * *

Wie ich das Wort Substanz aus der Philosophie wegwünschte, so wünschte ich das noch unbestimmtere, und durchaus irrführende Wort Accidenz weg. Es hat keine Bedeutung, oder es heißt so viel als zufällige Beschaffenheit. Worin unterscheidet sich aber eine zufällige Beschaffenheit von einer nothwendigen? Sind nicht alle Beschaffenheiten gleich zufällig und gleich nothwendig. Ich würde folgende deutsche Worte für deutsche Begriffe wählen:

Substanz	= Grundwesen.
Unendliche Substanz	= Urwesen.
Endliche Substanz	= Einzelnwesen.
Accidenz	= Seynweise.

Wollte man mehrere Arten von einzelnen Substanzen, z. B. einfache — körperliche — intellectuelle — vorläufig annehmen, würden sie heißen:

Einfache Grundwesen	— Monaden.
Körperliche Grundwesen	— Atome. Elemente.
Geistige Grundwesen	— Intelligenzen. Noumena.

Was ist Wahrheit?

Die Sensualisten antworten auf diese Frage: die Sinnenfälligkeit, die materielle Wirklichkeit, —

Die Rationalisten sagen: die Denkbarkeit, die übersinnliche Möglichkeit, —

Die Idealisten: die nothwendige Einheit und Unzertrennlichkeit beider.

Aristoteles, die Peripatetiker, Epicur, Locke, Condillac und alle ächt französischen Philosophen, Hume und Kant — antworten einstimmig auf diese Frage: Die wirkliche Sinnenfälligkeit.

Pythagoras, Plato, die Stoiker, Descartes, Leibniz, Jacobi, Reinhold, Hemsterhuis: Die mögliche Uebersinnlichkeit.

Parmenides, Bruno, Spinoza, Berkeley, Fichte, Schelling: Die nothwendige Einheit und Unzertrennlichkeit beider.

Frägt man nach dem Wahren an sich, dem Urwahren, in ihrer angegebenen Wahrheit überhaupt — nach dem Realen — so antwortet

Die erste Klasse: = Materie, die nicht Geist ist.
Die zweite Klasse: = Geist, der nicht Materie ist.
Die dritte Klasse: = Seele, die zugleich Geist und Materie ist.*)

---

*) Jede dieser Klassen zerfällt in Differenzen des unwesentlichen Wie des gemeinschaftlichen Was, z. B. die erste in zwei Ansichten der Materie, 1) dem Stoff nach, oder 2) der Form nach, wobei sie doch Materie ɔ: bloß sinnlich bleibt. Die zweite Klasse in zwei

Frägt man nach irgend einer besondern Realität in und an ihrem verschiedenen Urwahren überhaupt, die ihnen zum Typus und Beispiel dient, ihre Wahrheit zu beweisen, so zeigen

die Ersten vor einen Stein (als Nichtgeist);
die Zweiten einen Gedanken (als Nichtkörper);
die Dritten ein Wort (als beides).

Irgend etwas Wahres (die menschliche Vernunft befriedigendes) muß in jeder dieser drei Hauptansichten des Wahren seyn, obgleich daraus nicht folgt, daß jede Antwort gleich wahr, oder irgend eine überhaupt wahr (die menschliche Vernunft ganz befriedigend) sey. Sie dürften leicht alle drei irrig seyn, wenn auch durch eine an sich nicht irrige Ansicht veranlaßt. Mir beweisen diese drei höchst verschiedenen Antworten der Philosophen auf eine das Wesen betreffende Frage nur, daß sich dasselbe dem menschlichen Bewußtseyn auf drei verschiedene Weisen offenbart, und von jeher geoffenbart hat. Denn sie mögen einander auch noch so widersprechend seyn, sie sprechen sich aus als wirkliche Resultate menschlichen Sinnens, Denkens und Reflectirens. Von keinem der mir Antwortenden bin ich berechtigt zu glauben, daß er nicht eben so redlich antworte, als ich frage — und ich füge hinzu, von keinem bin ich berechtigt zu meinen, er habe weniger Sinn, Verstand und Vernunft als ich selber.

Ansichten des Geistigen: 1) der Anschauung nach, oder 2) dem Wollen nach, dem intellectuellen oder dem moralischen — wobei der Geist doch Geist übersinnlich bleibt. Die dritte Klasse in zwei Ansichten der Verbindung: 1) materieller Geist, oder 2) geistige Materie, Ich-Seele oder Welt-Seele, wobei die Seele (als Verbindung beider) Seele bleibt.

Es scheint billig eine Hypothese zu suchen, wodurch sowohl die Herzen als die Köpfe so vieler, trotz allen ihren menschlichen Schwachheiten, doch unstreitig über den Menschenpöbel erhabener Wahrheitsforscher, wenigstens insoweit gerettet werden können, daß sie nicht hassenswerth und verächtlich erscheinen. Eine solche Hypothese stelle ich nun in der Behauptung auf: daß das wahre Seyn sich dem endlichen Wahrnehmen wirklich auf drei verschiedene Weisen offenbare.

Diese dreifache Offenbarung des an sich einigen und alleinigen Urseyns kann nun entweder: 1) als diesem selbst, in wiefern es sich offenbart — oder 2) als dem endlichen Wahrnehmen — oder 3) als beiden zukommend angesehen werde. Im ersten Falle wäre das Daseyn (das offenbarte Seyn) dreifach — im zweiten: dies vielleicht einfach, aber die Weise des menschlichen Gewahrwerdens dieser einfachen Offenbarung, dreifach — im dritten beide, sowohl die Offenbarung, als die Wahrnehmung dreifach.

Ein Seyn überhaupt, offenbares oder verborgenes, wird von allen verschiedenen, einander noch so widersprechenden Denkern angenommen, oder wenigstens stillschweigend vorausgesetzt, weil sie sonst auch nicht einmal meinen würden, noch weniger systematisch denken. Daß etwas überhaupt sey, darin sind Alle einig.

Wenn ausgemacht worden ist, daß etwas sey — folgt unmittelbar, daß sich etwas offenbaren müsse, mithin, daß etwas erscheine; denn ein sich nicht offenbarendes, nicht erscheinendes Seyn, würde für Niemand da seyn. Auch wird von allen streitenden Parteien ein Etwas des Seyns, ein Etwas das ist, angenommen. Daß etwas Allen erscheine, darin sind ebenfalls Alle einig.

Wenn aber vollkommen in confesso ist, daß etwas *sey*, und daß etwas *erscheine*, mithin daß etwas *an und für sich* — und etwas *an und für uns* (ersteres *Seyn*, letzteres *Erscheinung*) angenommen werden muß — so folgt nothwendig die Möglichkeit eines Dritten in einem Wahrnehmenden: Verwechselung beider, d. i. Annahme des ersteren für das letztere, oder Annahme des letztern für das erstere, oder Annahme beider für dasselbige, und diese Verwechselung heißt *Schein*. Daß dieser nicht bloß möglich, sondern wirklich da sei, beweist der Streit der Philosophen. Inwiefern sie einander des Irrens beschuldigen, mithin Alle die Möglichkeit des Irrens zugeben, wird also ein Etwas an der Erscheinung des Seyns angenommen, das weder dem Seyn noch der Erscheinung als solchen, unmittelbar, sondern beiden mittelbar durch Verwechselung gehört. Daß etwas diesem oder jenem *scheine*, darin sind ebenfalls Alle einig.

Wir haben demnach als Resultat nicht nur unsers eigenen Denkens, sondern aller noch so verschiedener philosophischen Behauptungen von der Natur des Seyns, der Wesen und der Dinge, als ausgemachte angenommene Wahrheiten herausgebracht:

1. *Es ist an und für sich überhaupt Etwas*, ohne welches keine Erscheinung möglich wäre. = X.
2. *Es erscheint uns allen, ohne Ausnahme*, etwas, ohne welches wir kein Seyn auch nur träumen würden. = ○.
3. *Es scheint diesem und jenem, vielleicht uns allen, etwas*, ohne welches wir, wenn auch über das verborgene Seyn an sich, doch wenigstens nie über *die offenbaren Erscheinungen an und für uns* streiten würden. = *S*.

Diese drei Wahrheiten sind mir Grundwahrheiten — Axiome meiner Philosophie — als zugleich logische mathematische und historische *Gewißheiten*. Wer sie läugnet, oder auch nur bezweifelt, begibt sich aus dem Kreis des Wahrheitsuchens; er kann oder will nicht menschlich philosophiren. Wer aber eine läugnet, läugnet sie alle, wer eine zugibt, gibt sie alle zu.

Jedes endliche Daseyn ist Erscheinung des unendlichen Seyns. Hinter jedem = ○ ist = X.

Das Urseyn (das unendliche Seyn an sich) ist nicht Erscheinung. Jedes Wort ist zwar Erscheinung eines Gedankens, aber der Gedanke ist nicht Wort. X, als X, − ○.

Jede Erscheinung ist endlich. Also ○ = X ÷ X.

Wie kann aber das unendliche Seyn erscheinen? Wie ist Offenbarung möglich? Wie wird X = ○ = X ÷ X?

Schlechterdings nicht als Seyn an und für sich — nur als Seyn an und für ein Anderes.

Wie ist aber ein *Anderes* dem unwandelbaren, unveränderlichen, unendlichen Seyn an sich möglich?

Schlechterdings nur durch endliche Aeußerung seines unendlichen Seyns.

Wie kann aber Unendliches sich endlich äußern?

Schlechterdings nur durch Hervorbringung eines Seyns, das nicht unendliches Seyn, das nicht *es selbst* ist.

Was läßt sich aber denken, wenn das unendliche, unwandelbare, unveränderliche Seyn gesetzt ist, das nicht es selbst wäre? Etwas = ○ = X ÷ X.

Ich erstaune! Darauf wäre ich, glaube ich, in Ewigkeit nie gefallen, und doch — wenn ich mich von meinem Staunen wieder fasse, mich besinne und nachdenke, muß ich bekennen, daß in meiner Idee vom absoluten unendlichen, unwandelbaren, unveränderlichen Seyn kein Begriff von Etwas sey, daß umgekehrt diese Idee jegliches Etwas als Etwas durch sich selbst ausschließe. Auch begreife ich recht gut, daß ein Etwas, als Etwas hat hervorgebracht werden müssen, wenn es Daseyn erhalten sollte. Aber woraus und worin kann das Urseyn dies Seyn, das nicht Urseyn ist, hervorbringen? Nicht aus sich! denn in Ihm ist alles Urseyn — auch nicht in sich, denn das hieße das unendliche Seyn vermehren und verändern? Läßt sich etwas denken, woraus und woran dies Daseyn hervorgebracht werden könnte?

Nicht denken aber ahnden!

Was ist's, das sich außer dem All des vollständigen Seyns ahnden läßt?

Nichts!

Läßt nichts sich ahnden?

So gewiß alles sich ahnden, so gewiß auch nur Etwas sich denken läßt. Es läßt sich nicht nur ahnden, sondern es muß bei jedem menschlichen Gedanken, und bei jeder Anwendung des menschlichen Denkens, klar oder dunkel geahndet werden. Nur dadurch wird etwas deutlich als Etwas gedacht, daß es als zwischen zwei geahndeten Unendlichkeiten, des seyenden Alls und des unwesentlichen Nichts, theilnehmend an beiden schwebend gedacht wird. Die Ahndung dieses furchtbaren Abgrunds des Bodens, auf dem unsere Gedanken hinwandeln, zeigt sich in jeder Vorstellung, in jedem Begriff, als Grenze. Selbst in jedem Gefühl kündigt sich sein Schauer an. Nur wer Nichts ahndet, fühlt etwas. Und nur wer sein eigenes Nichts ahndet, glaubt an

Gott! **Aus Nichts hat Gott uns und das ganze Etwas des Universums erschaffen,** uns und das All außer Ihm in den Abgrund dieses Nichts gesetzt. So weit hat Er uns unter Ihm und über uns zu denken erlaubt; weiter über das wie z. B. grübeln zu wollen, wäre Raserei. Es muß uns genug seyn, daß diese Vernunftansicht der Entstehung des Endlichen, nicht nur weiter reicht, als jede noch so verständige Hypothese, sondern für den consequenten Verstand so gar besser Stich hält. Wen sie nicht befriediget, der philosophire nicht! Er will nicht die Liebe zur Weisheit, er will nicht die Wißbegierde, er will seine Neugierde befriedigen — er sucht nicht die Wahrheit, sondern was anderes als die Wahrheit. Der endliche Geist, der sich durch diese Wahrheit: Gott habe die Welt aus Nichts erschaffen und außer sich in Nichts gesetzt, gedemüthigt findet, und sich gegen ihr Non plus ultra empört, hat keinen Sinn für den Werth des Daseyns, für unendliche sittliche Würde. Denn nur dadurch, daß wir, als wir, ursprünglich aus Nichts, fern von dem Ewigen, und im Nichts um und um, tief unter dem Unendlichen gelagert sind, können wir durch das wunderbare Etwas, das nur unter dieser Bedingung, obgleich von ihm gegeben, ganz unser Eigenthum geworden ist, uns ewig in's Unendliche selbst emporheben. „Die Welt mit allen ihren Mängeln — ist besser als ein Heer von wissenlosen Engeln!" (Haller). Es gibt aber kein solches Heer in der Schöpfung Gottes. Denn gibt es willenlose Wesen, sind sie nicht Engel; gibt es Engel, sind sie nicht willenlos.

Wir wollen aber jetzt sehen — was aus dem bisherigen folgt:

1. Was an und für sich überhaupt ist — ist Alles als allgemeines Seyn in Allem.

2. Was an und für uns alle erscheint — ist Etwas als besonders Seyn im Etwas.
3. Was diesem und jenem, und vielleicht uns allen scheint, ist Nichts als gemeintes Etwas und Alles.
   a) Was an und für sich überhaupt ist — kann nur geglaubt und erkannt werden.
   b) Was an und für uns alle erscheint — kann gewußt und begriffen werden.
   c) Was diesem und jenem scheint — kann gemeint und mißverstanden werden.
      α. Was an und für sich ist, ist das Urwahre Seyn, Gott.
      β. Was an und für uns erscheint, ist die Wirklichkeit, die objective Natur.
      γ. Was diesem und jenem scheint, ist der Irrthum, subjective scheinbare Natur.

Dies Alles sind aber nur Gedankenpfähle, am leicht überschneiten Wege des zu ersteigenden Gebirgs, um uns zu orientiren und zu finden. Sie sollen nur vorläufig Richtungen angeben, nach welchen möglicherweise das Hinaufsteigen gelingen könnte.

* * *

In jedem wahrgenommenen einzelnen Dinge ist etwas Seyendes, wodurch es denkbar und möglich, etwas Erscheinendes, wodurch es anschaulich und wirklich, und etwas Scheinendes, wodurch es verkennbar wird.

Nehmen wir eine Rose z. B. Sie ist — sie erscheint — und sie scheint. Was ist aber das Seyende, das Erscheinende und das Scheinende in und an einer Rose?

Fangen wir mit der Erscheinung derselben an. Ihre Gestalt, ihre Farbe, ihr Duft, und zwar dieses Alles so und so bestimmt — diese Rose nämlich — das kleine runde blättrige aurorafarbne, sanftduftende Individuum, das ich vor mir habe, ist die Erscheinung der Rose. Es ist nämlich diese Rose, und diese Rose ist nur inwiefern sie erscheint. Objekt = ◯ als ◯.

Ist aber diese Erscheinung das wahre Seyn der Rose an sich? Gesetzt ich verlöre plötzlich das Gefühl in meinen Fingerspitzen, in meinen Geruchs- und Sehnerven; würde die Rose dadurch aufhören zu seyn? Sie würde zwar aufhören für mich eine Erscheinung zu seyn — aber wäre sie damit auch nur für mich vernichtet? Gewiß nicht. Ich würde mir blind, gefühl- und geruchlos die Rose noch denken — ich würde sie zwar nicht mehr äußerlich anschauen; aber innerlich würde ich mir sie noch immer denken. Es war und ist also etwas anderes Rose, als die bloße Erscheinung dieser Rose. Die Erscheinung ist vorübergehend, das Seyn bleibt. Die Rose war da vor der individuellen Erscheinung (ich hätte sie ja sonst nicht bei derselben wieder erkannt) und bleibt nach der Erscheinung in meinem Begriff als Gedanke. Die individuelle Erscheinung war etwas zufälliges an der an sich existirenden Rose, an der Rose als Gattung.

Die an sich existirende Rose wurde ja erst Erscheinung, als sie sichtbar fühlbar, riechbar wurde, d. h. in den Kreis meiner Organe eintrat. Sie war nicht blos bevor sie diese Erscheinung — sondern bevor sie überhaupt Erscheinung wurde; denn wie hätte sie sonst Erscheinung je werden können. Nichts kann nicht erscheinen; was je in der Zeit erscheint, hat ein Seyn außer der Zeit. Was ist aber dieses von der Erscheinung zwar nicht trennbare, aber ganz verschiedene Seyn

der Rose. Die Rose: 1) *an sich*, zwar mit ihrer Erscheinung, als individuelle Rose unzertrennlich verknüpft, aber auch davon durchaus verschieden; 2) die Rose als Rose überhaupt, deren Erscheinung in Raum und Zeit sehr mannigfach und veränderlich seyn kann. Diese besondere individuelle Erscheinung der Rose war also zwar eine wirkliche Offenbarung ihres wesentlichen Seyns; aber nicht alle mögliche Offenbarung desselben. Nun sage ich nach diesem allem: *Die seyende Rose* (die Rose an sich) ist *die gedachte Rose* — *die erscheinende Rose* (die Rose, die ich vor mir habe) ist die sinnlich empfundene angeschaute Rose; oder mit andern Worten: das *Seyn der Rose* ist dasjenige von ihrer Erscheinung untrennbare Wesen, wodurch sie auf mein eigenes Seyn Beziehung haben kann — die *Erscheinung der Rose* ist diejenige von ihrem Seyn untrennbare Weise oder Form, wodurch sie auf meine eigene Erscheinung bezogen wird. So wenig ich aber Dasjenige, was in mir denkt, mit demjenigen, wodurch ich sehe, fühle und rieche verwechseln kann, so wenig kann und darf ich die Rose an sich mit der so und so empfundenen Rose verwechseln. Es ist also die Rose an sich, außer der Empfindung = X.

Wir haben jetzt die Rose als Seyn X und die Rose als Erscheinung ◯, jene als unwandelbar die wandelbare Erscheinung begründend — diese als wandelbar in jener gegründet — beide einander voraussetzend, doch so, daß ohne alle Rose Erscheinung zwar keine Rose an sich von mir wahrgenommen werden könnte — ohne Seyn derselben aber keine Rose weder für mich noch andere überhaupt da seyn würde. Was ist aber nun der *Schein* der Rose?

Wenn ich die Rose an sich so denke, daß keine Erscheinung meinem Begriffe widersprechen kann, weil

ich das Bleibende an ihr zugleich mit einer solchen verknüpfe und davon unterscheide, so denke ich das wahre Seyn der Rose. Wenn ich die Erscheinung derselben so denke, wie diese mit und unter dem davon verschiedenen Seyn angeschaut wird — so denke ich die wahre Erscheinung der Rose. Wenn ich aber ihr Seyn so denke, als wär' es eins und dasselbe mit der gegebenen Erscheinung, nichts als diese, blos ◯ — oder ihre Erscheinung so, als wäre sie ihr einziges wahres Seyn, an sich ganz X und nicht die bloße Weise dieses Seyns für mich — so denke ich weder die wahre Erscheinung, noch das wahre Seyn, sondern den wahren Schein der Rose; denn dieser besteht gerade in der sinnlichen Identität ihres Seyns und ihrer Erscheinung. $S = \bigcirc = X$. Die Rose bleibt mir in diesem Falle an sich unbekannt, und so wahr der Schein an sich als solcher ist, so falsch wird mein Begriff, wenn ich mich allein an diesem halte. Denn dieser wahre Schein der Rose ist nichts als die bloße Erscheinung derselben als solche, getrennt vom Seyn, wie sie auch einem Thiere geoffenbart wird.*)

*
* *

*) Wie mit der Rose, so mit Allem. Das Daseyn des kleinsten Atoms hat die Wurzel seiner Erscheinung im Reiche des Uebersinnlichen, und täuscht durch seinen Schein jedes Auge, das diese Wurzel nicht mit in Anschlag bringt. Der bloße Sinn bleibt beim Schein stehen, begnügt sich mit demselben, und muß sich als Sinn damit begnügen. Auch wird er als solcher nicht getäuscht. Der Verstand dringt durch den Schein zur wahren Erscheinung, und verkennt diese nicht, inwiefern er sie wirklich für Erscheinung eines davon untrennlichen Seyns hält. Aber nur die Vernunft kann und soll durch Schein und Erscheinung zum wahren Seyn dringend, und durch die helle Einsicht des Verhältnisses zwischen den drei Potenzen der Wahrheit, auch in der Offenbarung selbst des anorganischen Seyns das heilige ist würdigen, das göttlich und Gottes ist.

Setzen wir dieses Alles noch klarer und deutlicher aus einander. Die Erscheinung der Rose = ○ setzt ein Seyn der Rose = X voraus — haben wir gesagt. Mit andern Worten: das Objekt ist etwas anderes als bloßes Objekt — die Erscheinung etwas anderes als bloße Erscheinung. „Warum?" — Weil sie sonst bloßer *Schein* seyn würde, und nicht einmal *wirkliches* Objekt. Die Rose, die ich hier sehe, fühle und rieche, wenn sie *an sich* nichts ist, als dieses Gesicht, dieses Gefühl und dieser Geruch — kann sie 1) von einem Andern nicht wahrgenommen werden; 2) existirt sie nicht mehr von dem Augenblick an, da ich sie zu sehen, zu fühlen und zu empfinden aufhöre. Beide Folgen widersprechen der Erfahrung. Sie ist also, zwar *auch* die von mir gesehene, gerochene und empfundene Rose, aber nicht diese empfundene allein; sie ist nicht mir allein, sie ist auch Andern empfindbar. Hieraus folgt nun auch, daß sie nicht bloß überhaupt empfindbar, sondern zugleich denkbar ist. Denkbar ist nämlich, was ohne empfunden zu werden, existirt. In wiefern ich sie empfinde, ist sie für mich *wirklich* — in wiefern ich sie nicht mehr empfinde, und doch als schon empfunden, oder wieder empfindbar, oder einem Andern, dem ich sie z. B. geschenkt, empfindlich denke, ist sie auch *möglich*. Trenne ich diese Möglichkeit und Wirklichkeit von einander, wird sie mir statt wahrer Erscheinung zum bloßen Schein = *S*. Es könnte mir bei einer solchen Trennung, wenn sie natürlich wäre, nie einfallen, eine Rose einem Andern zu schenken — oder auch nur in's Wasser in einem Nebenzimmer zu setzen. Die wahre Rose also *ist auch an sich*, und mehr als bloße Erscheinung: ○ + X.

Das Seyn der Rose ist aber nicht bloß an sich, sondern nothwendig mit Erscheinung verbunden. X der Rose setzt ein ○ als Rose ebenfalls voraus. Warum?

Weil die Rose sonst ebenfalls bloßer Schein seyn würde, und nicht einmal *möglicher Gedanke*. Im vorigen Falle würde sie *täuschender*, in diesem *nichtiger*, d. i. sich selbst aufhebender Schein. Setze ich den Fall, ich träume eine Rose. Hier habe ich eine Rose an sich, als bloßes von der Erscheinung getrenntes Seyn. Ich sehe, fühle und rieche nichts an einer geträumten Rose, sie ist dennoch in meinem Traume unstreitig da, und ich unterscheide ihr Seyn von Allem, was nicht dies bestimmte Seyn ist. Erwache ich nun niemals aus meinem Traum, fahre ich fort in's Unendliche die Rose zu träumen, so kann ich freilich nie hinter die Nichtigkeit dieses Scheins der Rose kommen. Denn darin gerade unterscheidet sich das Träumen vom Wachen, daß Seyn darin von Erscheinung nicht unterschieden wird, mithin der Schein absolut, d. i. nicht bloß täuschender, sondern nichtiger, wahrer Schein als Schein, ist. Erwache ich aber, so werde ich bald inne, daß jenes Seyn meiner geträumten Rose, eben dadurch, daß es ohne begleitende Erscheinung war, mit dem bloßen Seyn an sich des Scheins überhaupt zusammenfalle $= S$. Die wahre Rose ist also auch *Erscheinung*, und mehr als bloßes Seyn: $X + \bigcirc$.

Die wahre Rose, in der mit der Möglichkeit verbundenen Wirklichkeit, als Ding, ist demnach an und für sich und für alle: $X = \bigcirc + X \div S$.

Wie geht es aber zu, daß ich die Rose sowohl in ihrer Wirklichkeit als in ihrer Möglichkeit, als Erscheinung für Alle und als Seyn an sich, sinnend oder nicht sinnend, verkennen oder träumen kann?

Einzig und allein durch das $= S$. Was ist aber $= S$? Die Isolirung und Verwechslung des $= X$ mit $= \bigcirc$, und des $= \bigcirc$ mit $= X$. Diese Isolirung und Verwechslung, wodurch nichtiger und täu-

schender Schein entsteht, muß natürlich, und wenn nicht eben nothwendig, doch möglich seyn, da sie leider, wie der Streit der Wahrheitsforscher beweist, nur zu wirklich ist. Der Schein an und für sich kann nun weder im X, als Seyn, begründet seyn; denn dieß ist ja das an sich Wahre (Scheinlose) — noch im ◯, als Erscheinung, liegen; denn diese ist ja das für alle Wahre (Wahrscheinende). Er kann also nur in mir, das heißt in meinem subjectiven individuellen Wahrnehmen des an sich und für Alle Wahren liegen. Nehme ich aber dies unbedingt an, wird alle wahre Erkenntniß schlechthin unmöglich — denn es ist gleichviel, ob der Irrthum in dem Objecte allein oder in dem Subjecte allein gegründet sey, gleichviel, ob ich das Falsche wahrnehme, oder das Wahre falsch nehme. Es kommt dasselbe Facit heraus: Trug. Ich darf also eben so wenig mit Hume annehmen, daß der Grund des Scheins allein in meiner Subjectivität, als mit Kant, daß er in der Objectivität allein liege. Gäbe ich auch zu, daß die Wirklichkeit des Scheins in meiner individuellen Subjectivität läge, so müßte doch die Möglichkeit desselben in der Objectivität gegründet seyn — weil ich ja selber mit meiner Individualität, als Theil und Product, zu dem großen Ursystem des Seyns und der Erscheinungen gehöre — ein Sohn Gottes und der Natur bin. Wäre etwas an mir durchaus falsch, und zwar ohne meine Schuld, in der Anlage, und nicht bloß im Gebrauch, meines Wahrnehmens, so müßte es ja der Quelle zugeschrieben werden, woraus ich entsprang. Die Möglichkeit des Irrens muß also auf jeden Fall in der Natur der Dinge und ihrer Verhältnisse zu mir überhaupt liegen.

Wenn der mögliche Schein nicht im Seyn an sich als solchen, noch in der Erscheinung für Alle, als solcher, wie wir gesehen haben, liegen kann; so bleibt

nur eine Denkbarkeit übrig: daß er nämlich im Seyn an sich als Erscheinung, und in dieser als Seyn, liegen könne — in wiefern beide allerdings sind — und nicht unmittelbar in der Verschiedenheit ihres Seyns einleuchten. Die Täuschung besteht nämlich darin, daß sie mit einander gleichsam umgetauscht werden; die Möglichkeit aber dieses Eins für das Andere Nehmens des Sinnenfälligen und Uebersinnlichen oder Denkbaren liegt in ihrem wirklichen Zusammenfallen, da sie in jedem gegebenen Object gleichsam einander decken. Die erscheinende materielle Rose deckt die seyende intellectuelle an sich, wie der gezeichnete Triangel den gedachten; und so wesentlich verschieden sie in ihrer wahren Natur sind, so vollkommen einander gleich sind sie in ihrer wahrgenommenen.*) Auf der andern Seite hängt es nicht immer von dem Wahrnehmenden ab, sie, trotz der Nothwendigkeit, sie als verknüpft zu denken, in der Verknüpfung richtig (d. h. ohne sie zu trennen) zu unterscheiden. Sie würden auch in der That, zufolge des, theils im Object als Object, theils im Subject als Subject, gegründeten nothwendigen Scheins — in alle Ewigkeit ununterschieden bleiben, wenn es nicht — einerseits außer der Welt einen Gott — und anderseits außer der Wissenschaft Religion gäbe.**) Denn das eigentliche Wie und Warum sie nie vermischt, und doch immer verknüpft werden können, nie getrennt und doch immer unterschieden werden müssen, liegt über der Welt und außer der

*) Daher wenn der Mensch bloß wahrnimmt, er nie weiter kommt so wenig als das Thier.

**) Das heißt, wenn nicht jenseits der Objecte ein Nicht-Object — und dießseits des Subjects ein Nicht-Subject wäre. Das alle Objecte gebende Nicht-Object ist Gott — das alles Subjective haltende Nicht-Subject im Menschen ist das religiöse Gewissen.

Wissenschaft. Meiner innigsten Ueberzeugung nach kann daher falscher wissenschaftlicher Schein nur durch wahre Religion vollkommen aufgehoben uud vermieden werden.

Denn gesetzt, ich könnte auch, durch bloßen logischen Gebrauch meines Verstandes, dahin kommen, alles Wahre zu wissen, jedes Seyn und jede Erscheinung in allen ihren wirklichen und möglichen Verhältnissen systematisch einzusehen — gesetzt, das ganze erscheinende Universum würde mir vollständig in seinem Seyn an sich so geoffenbart, daß mein Verstand und meine speculirende Vernunft vollkommen über alle Probleme meiner Wißbegierde befriedigt würden — so würde doch noch immer ein unendlicher gräßlicher Schein übrig bleiben in der ewig unauflöslichen Selbstfrage, die kein bloßes Wissen beantworten kann: ob ich nicht träume? — Diese in der Subjectivität eines vernünftigen, aber auch träumen könnenden Wesens gegründete Frage über das Seyn mit allen seinen Erscheinungen überhaupt, kann kein Denken als subjectives Denken, kein bloßes wissenschaftliches Philosophiren — weder anthropologisch, noch kosmologisch — weder aus dem Subject überhaupt, noch aus dem Object überhaupt, noch aus beiden — noch logisch — weder aus dem Seyn überhaupt, noch aus dem Erscheinen überhaupt, noch aus beidem — befriedigend und beruhigend beantworten. Dieselbe Frage heißt, anders ausgedrückt: Weiß ich, wenn ich auch Alles weiß, etwas anderes als mein Wissen, in meiner Wissenschaft.

Ich weiß nichts anderes, und weiß also mit allem meinem Wissen Nichts — wenn ich nicht an ein Seyn, das noch höher ist, als das unmittelbar hinter der Erscheinung liegende objective Seyn, und durchaus mit der Erscheinung nie verwechselt werden kann — an ein von allem erscheinenden Seyn unendlich verschiedenes Urseyn, d. i. an Gott, als an den durchaus unnahbaren

und undenkbaren **Schöpfer** des Universums glaube. Denke ich mir auch diesen Gott, bilde ich mir ein, Ihn zu denken — bilde ich mir ein, etwas von Ihm, was nicht in meinem Glauben enthalten ist, zu wissen — nicht bloß logisch auf ihn schließen, sondern Ihn logisch einschließen zu können, wird er nothwendig zum bloßen Schein, indem ich ein objectives mir denkbares Seyn mit seinem Seyn verwechsele, und wenn ich vor diesem Gott niederfalle, falle ich nieder vor meinem eigenen Gedanken. Nein! den Gott, den ich anbete, faßt kein einzelnes, kein endliches Bewußtseyn — der kleinste Strahl seines Urseyns zersprengt und zernichtet jedes Denken, das ihn fassen will. Das von mir gedachte All, mit allen Welten und Sonnen; die von mir gedachte Ewigkeit mit allen vergangenen und künftigen Zeiten, verlieren sich wie zwei in einander zerfließende Tropfen in dem Ocean seiner Unbegreiflichkeit. Denjenigen, der Ihn zu denken, zu begreifen, zu fassen wähnt, frage ich: ob er träume? und antwortet er mir: Nein! frage ich: was ihm verbürge, daß er nicht träume? Es ist ja alles in seinen Gedanken, Gott mit eingeschlossen. Woran erkennt er, daß er, der alles Denkende, alles Begreifende, alles Fassende, nicht Alles oder nicht Nichts ist? beides in diesem Falle gleich? Womit mißt er sich, wodurch unterscheidet er sich als Etwas? Worin ist sein Zustand verschieden von dem eines Träumenden? Wie könnte er es anders machen, wenn er träumen wollte? Er muß mir wenigstens zugeben, daß sein ganzes objectives und subjectives Denken auch im Traume möglich wäre. Auch im Traum lassen sich arithmetische und geometrische Probleme auflösen. Auch der Träumende rechnet, denkt und weiß. Auch der Träumende, wenn der Traum tief und stark und vollkommen ist, wenn nicht ein Halbwachen ihn stört, meint nicht, glaubt nicht, zweifelt nicht. Sein

Wissen ist rein, wie kein wachendes Wissen es seyn kann, weil kein concretes Object es verdunkelt, weil kein äußerer Sinn es trübt; reine Sinnlichkeit, bloßer Verstand und ungefesselte Vernunft hingegen einzig und allein im hellen Reiche der subjectiven Möglichkeit mit dem reinen Objecte schalten und walten.

Es dürfte mir der consequente Wisser, der selig in seiner vollkommenen Speculation ist, der ruhig im logischen Gebäude seines Alles erklärenden Systems schläft — möchte ich sagen — antworten: „Zugegeben! Ich wache nicht, ich träume allerdings. Beweise du mir aber, daß Wachen dem Träumen vorzuziehen sey!"

Auf dem Standpunkt, und aus dem Gesichtspunkt der bisherigen wissenschaftlichen — systematischen Philosophie, kann ich dies schlechterdings nicht beweisen. Wenn Erkenntniß, als bloßes Wissen, wissenschaftlich, nicht gewissenhaft, der Form wegen, nicht des Gehalts wegen, der Kenntniß wegen, nicht der Weisheit wegen, gesucht werden muß; wenn die Philosophie eine bloße Befriedigung unsers Kopfs, und nicht vorzüglich eine völlige Beruhigung unsers Herzens beabsichtigen soll — gestehe ich, daß in diesem Falle, wie Träumen überhaupt dem Wachen, reine subjective Speculation aus sich heraus in's Unendliche durch bloßes Denken als Denken, dem Studium der Natur und unsers Selbst unter der Leitung eines hoch über uns und die Natur erhabenen Undenkbaren, vorzuziehen sey. An und für sich scheint es aus diesem Gesichtspunkt zwar gleich, ob die ganze Welt wirklich außer mir, oder wirklich nur in mir vorhanden sey, wenn sie nur vollkommen begriffen wird; allein, weil in dem ersten Falle das Wissen nicht mein Wissen allein seyn würde, im zweiten hingegen Niemand sonst was davon hat, ziehe ich natürlicherweise, zu träumen vor — da mir, wie gesagt, dabei nur an mir gelegen ist.

Aus meinem Standpunkt (des Gewissens — mein einziges πο῀ι στῶ) und aus meinem Gesichtspunkt (dem practischen des Wollens) getraue ich mir klar und deutlich beweisen zu können, daß das Wachen dem Träumen nicht bloß vorzuziehen sey — sondern, daß alle menschliche, würdige, wahre Philosophie darin bestehe und bestehen solle: heller und heller aus dem theils wirklichen theils möglichen Traum des objectiven und subjectiven Nichts zu erwachen — und einmal daraus geweckt, nicht wieder darin zurückzufallen. Sowohl das Seyn und Bleiben darin, als das Zurückfallen darin, ist möglich; jenes scheint das Thier und dieses der Wahnsinn zu beweisen. Wirklich ist aber auch das Heraustreten (die Vernunft — nicht die halbirte, dividirte, kantische = links theoretische, rechts practische — sondern die ganze untheilbare, eine, im Anschauen rein wollende, im Wollen rein anschaueude — vollständige menschliche Vernunft) — wie der Mensch in seiner Anlage beweist — und möglich das Fortfahren, im Lichte zu wandeln, wie er es durch Tugend und Weisheit beweisen soll.

Da mein oberster, durchaus unbedingter Grundsatz nehmlich, in wie fern sich mir der Strahl des höchsten Seyns an sich in meinem Gewissen offenbart, nicht ein speculirender, contemplativer, bloß theoretischer Satz, sondern ein lebendiges, thätiges, practisches Princip ist: Wolle das Wahre, weil es gut und das Gute weil es wahr ist! (Gott! dein Wille geschehe!) so habe ich schon beim Anfang meines Philosophirens (Wahrheitsuchens) ein bestimmtes Ziel: **Das Gute** nehmlich, und einen Leitfaden zugleich: **Gottes Wille** nehmlich in meinem Gewissen. Das Wozu oder Warum ist mir schon dadurch unmittelbar klar, und das Wie wenigstens negativ bestimmt. Ich bin nehmlich in und durch mein Gewissen gewiß, daß der Zweck

des Wahrwissens, der Erkenntniß, die ich suche, kein anderer als das An sich Gute, das Beste, das Göttliche sey, mithin nicht das bloß für mich Gute, sondern das für Andere zugleich Gute. Bloß subjectiv kann das Gute unmöglich seyn; es setzt sein Begriff, und schon sein bloßes Gefühl — Coexistenz voraus, lebendiges Verhältniß = Liebe = Theilnahme und Mittheilung — That und Genuß. Ich bin also schon durch meinen Zweck über alle Subjectivität hinaus. Ich will somit vor allem wissenschaftlichen Bestreben das Daseyn einer Welt außer mir — Mitmenschen wenigstens, für die mein Wissen auch gut seyn könne; denn für mich allein kann ich überhaupt nichts wollen. Wie ich es nun anzustellen habe, daß ich, in der mich rings umgebenden Dunkelheit des noch verworrenen Seyns außer meinem Gewissen, mich nicht, statt mich meinem Ziele zu nähern, immer weiter und weiter davon entferne, weiß ich freilich noch nicht, weil ich überhaupt noch nichts eigentlich weiß, nicht einmal meine Urgewißheit, trotz ihrer Klarheit, deutlich einsehe und begreife; allein davon bin ich durch diese Urgewißheit vollkommen überzeugt, daß ich nichts als wahr annehmen dürfe, das nicht mit derselben insoweit übereinstimmt, daß es wenigstens nicht im Widerspruch mit dem höchsten Gut an sich stehe. Wohin ich mich also wage, behalte ich den Leitfaden des Gewissens (des besten Wollens) in der Hand, und den Strahl des höchsten Seyns (Gottes) im Auge. Ich habe nämlich zwei Grundwahrheiten in und durch mein Gewissen, an die ich fest und unerschütterlich glaube: eine höchste absolute Vollkommenheit über mir, die ist, weil ich sie sonst nicht glauben, nicht lieben, nicht suchen könnte — und eine diese suchende, also in irgend etwas damit verwandte, also nicht absolute Unvollkommenheit in mir, die ist, weil sie das

höchste Seyn an sich glaubt und liebt. Schon im bloßen Glauben als Glauben, bevor ich irgend einen wissenschaftlichen Schritt gethan habe, unterscheide ich klar diese beiden Grundwahrheiten: Gott und mein Gewissen; aber auch nur sie allein: als das zugleich Dasselbige und nicht Dasselbige = absolut Gute und bedingt Gute — ferner als das unendliche gesuchte Seyn und als das suchende endliche Seyn — ferner als das unabhängig Wollende und das gehorchend Wollende, endlich als das Nicht-Objective und als das Nicht-Subjective. (So lange wenigstens ich mich zurückbesinnen kann in die Zeit ursprünglichster erster Ideen meiner kindlichen Unschuld, leuchtete diese Unterscheidung in meinem Gewissen, und oft schon im fünften Jahre, wenn nicht früher, mit einer Klarheit, die ich erst im männlichen Alter wieder gespürt. Meine Idee von Gott war nie objectiv — meine Idee von meiner Seele nie subjectiv. Ich sah Gott überall; aber immer übersinnlich, immer als den Unsichtbaren und Unnahbaren; meine Lieblingsvorstellung von Ihm war ein unendlicher, vollkommen schöner Vater, der den Engeln und überhaupt allen Andern als sich selbst, unsichtbar, Licht um und um, das Weltall in seiner Hand hielt. Die menschliche Gestalt nur schien mir unzertrennlich von meinem erhabensten Bild; aber ich besinne mich recht gut, warum hauptsächlich: weil ich an Christus auch glaubte, den ich für seinen sichtbaren Sohn hielt, und weil ich mir immer den Himmel mit allen Sternen in seiner Hand — beides nach biblischen Vorstellungen — dachte. Meine Idee von mir selbst war ebenfalls immer übersinnlich, von meinem Stammeln an, nie fühlte ich meinen Körper, als Bestandtheil von meinem eigentlichen Selbst, es war mir immer, als möchte ich ihn von mir werfen, und wirklich warf ich ihn in meiner zartesten Kindheit,

durch totale Vernachläßigung und oft vorsetzliche Mißhandlung weg so gut ich konnte. — Ich glaube hierin nichts besonderes vor allen feinorganisirten, religiös erzogenen, und zumal von der Geburt an durch Leiden frühreifenden, zum Grübeln geneigten Kindern voraus gehabt zu haben — umgekehrt, ich glaube, daß jeder der mich liest (er würde mich nicht lesen, wenn er nicht wenigstens alle die natürlichen Fähigkeiten hätte, die ich habe) bei einigem Nachsinnen inne werden wird, daß ich die innere Geschichte seines eigenen Vernunfterwachens beschrieben habe).

Gott und mein Gewissen unterscheidet also meine Vernunft als Vernunft im Glauben, als bloßem religiösen und moralischen Glauben — ursprünglich vor allem wissentlichen und wissenschaftlichen Philosophiren — als Grundwahrheiten des zu erklärenden und zu erörternden Seyns überhaupt, als die zwei einzigen Unmittelbarkeiten des Denkens, als die zwei Ur-Einheiten in dem unendlichen All des In-, Außer-, Nach- und Nebeneinanders = gleichsam als Sonne und Mond der wissenschaftlichen Nacht, oder vielmehr als die zwei unwandelbaren Pole der noch nicht wirklichen durch sie allein möglichen Erkenntniß. Aber auch nur diese zwei Lichter werden in der allgemeinen Dunkelheit klar unterschieden, als zugleich unendlich gleich und unendlich verschieden; alles Andere, das Universum der übrigen Wirklichkeiten und Möglichkeiten, liegt dem bloßen Glauben in tiefer Finsterniß. Nur durch Denken des Verstandes unter der Leitung der Vernunft, die nichts anderes ist als das Doppellicht der Religion und der Moral, kann ausgemacht werden: ob die Welt eine Offenbarung Gottes

durch mein Gewissen, oder ob mein Gewissen eine Offenbarung Gottes durch die Welt, und in welchem von beiden Fällen: Was das Universum als Object, und was ich selber als Subject in der Wahrheit, als Gegenstände der Erkenntniß, sey?

Ob die wissenschaftliche Philosophie nun diese Aufgabe vollkommen lösen könne, weiß ich nicht; das weiß ich aber, daß es ihre einzige wahre Aufgabe ist (denn was Gott an sich und unser Gewissen an sich sey, kann nie gewußt, kann nur möglicherweise nach Erschöpfung aller möglichen Erfahrung, und nach Ausübung aller möglichen Tugend, als Resultat und Lohn einer sich selbst emporarbeitenden Liebe zur Weisheit, in einer Ewigkeit klarer und klarer geahndet werden), und daß sie diese Aufgabe nur unter der Leitung jener im Glauben bewährten Principien, durch eine jede Speculation bewachende religiöse Anschauung und alles Studium begleitende moralische Lauterkeit, und dennoch nur nach und nach, und durch mehrere gleich heilige und rechtschaffene Bestrebungen in Vereinigung lösen könne. Wahre Fortschritte zur vollkommenen Erkenntniß kann aber jeder gewissenhafte Denker machen; und viele sind schon von Pythagoras und Plato bis zu Jacobi und Reinhold gemacht worden, von denjenigen, die nicht bloß aus Lust am Wissen, sondern aus Liebe zur Weisheit philosophirt haben.

Für denjenigen, der mit reinem Herzen und Gott vor Augen philosophirt, werden indessen auch die Irrthümer selbst, welche die Scheindenker hinterlassen haben, Mittel zum Weiterkommen auf dem Wege der wahren Erkenntniß. Und zwar nicht in wiefern er daraus lernt, was er zu vermeiden habe; (ein Gemeinspruch, der bei Lichte besehen einen Widerspruch enthält) denn das muß er selber längst wissen, oder er lernt es nie; sondern in

wiefern er immer etwas Wahres in jedem als System an sich noch so falschen und ungereimten Philosophem finden wird. Denn ohne wenigstens sogenannte theoretische Vernunft hat kein Mensch, der es einmal über sich nahm, wissenschaftlich seine Gedanken zu ordnen, je speculirt. Trotz aller subjectiven Schwachheit oder Unlauterkeit, wird also immer das Vernünftige irgendwo durchblicken. Ich glaube, daß wenn auch ein noch so gewissenloser wissenschaftlicher Schriftsteller gerade darauf ausgienge, den Irrthum vorzutragen — ihm auf diesem rasenden Wege manches aufstoßen würde, das nur auf demselben hätte gefunden werden können, und das ohne sein Wissen von ihm aufgenommen, wider seinen Willen zur Begründung und Erweiterung des Reiches der Wahrheit dienen könnte. Denn wenn wir auch noch nicht das wahre System der Welt als Erkenntniß gefunden haben, und vielleicht nie finden; so ist doch gewiß die Welt ein wahres System, und als solches, außer unserer Erkenntniß, trotz allem Schein des Unwahren, der nur von unserm Stand- und Gesichtspunkt herrührt, ein System der Wahrheit. Jeder subjective Nachtheil muß darin einen möglichen objectiven Vortheil haben. Wenn uns daher an dem Subjectiven oder Objectiven allein läge, würden wir gescheit daran thun, die Welt wie sie ist — und, wie man sagt, ihren eignen schiefen Gang gehen zu lassen. Denn außer Gott ist zwar Alles schlecht („Niemand ist gut als der einzige Gott!") außer unserm Gewissen ist aber auch Alles gut (quodvis ens unum, verum, bonum) — weil außer beiden Alles = Nichts ist.

Uns ist aber an etwas ganz anderm als an dem bloß Subjectiven und bloß Objectiven, dem Schein und Gegenschein, dem Schatten des Eins und dem Schatten des Alls, zusammengenommen = Nichts, gelegen. Statt

Identität und Indifferenz steht auf den zwei ewigen Pfeilern der Pole unserer Philosophie geschrieben: Aller subjective Schein und Schatten soll durch sittliche Selbstveredlung — und aller objective Schein und Schatten soll durch vernünftiges Denken aufhören. Dies steht in unserm Vermögen, was die vollständige Entwickelung aus dem Chaos des Mikrokosmus, der uns gehört, betrifft — was den Makrokosmus angeht, der Gott gehört, da hat er schon dafür gesorgt, sorgt dafür, und wird dafür sorgen. In diesem ist schon Alles, wir mit eingeschlossen, wahr, gut, schön, vollkommen; denn in diesem Makrokosmus (Gottes Welt) ist, was erst nach Jahrtausenden in unserm Mikrokosmus geschehen soll, schon fertig. Es ist mir unbegreiflich, wie alle Philosophen, der einzige Plato vielleicht ausgenommen,*) dies nicht begriffen zu haben scheinen — und wie ein Leibniz selbst eine Theodicee so hat erdenken und schreiben können, daß ein Kant sie widerlegen konnte. Wie können große geübte Denker, die die Infinitesimal-Rechnung erfunden haben, oder hätten erfinden können, den Widerspruch übersehen, der darin liegt: Raum und Zeit im Ganzen des Unendlichen zu trennen? Wie haben sie die Nothwendigkeit ihres Zusammenfallens, ihres Eins- und Dasselbeseyns im All und im Ewigen — in einem vollständigen Weltsystem, außer Auge lassen können? Wie hat nicht wenigstens das geoffenbarte Gesetz der Schwere, die Actio in distans von einem Raumpol zum andern, sie auf den Gedanken gebracht, daß eine gleiche Actio in distans der Zeiterfüllung stattfinde von einem Pol der Ewigkeit zum an-

*) Ich weiß in der That nicht mit Gewißheit, ob er mir meine Idee hierüber geliehen hat, oder ob ich ihm meine leihe.

dern? Ist es etwa unbegreiflicher, daß die künftige Sünde des Mannes schon in den Fehlern der Organisation des noch nicht gebornen Kindes ihre Folgen habe, als daß eine Veränderung in der Mondbewegung eine Wallung im Umlauf meines Bluts verursacht? Warum ist eine Rückwirkung in der Zeit unmöglicher als eine Rückwirkung im Raume? Warum eine Attraction, eine Expansion und Contraction in der Zeiterfüllung undenkbarer als in der Raumerfüllung? Weil die Zeit nur eine Dimension hat. Aber der Sonnenstrahl, die magnetische Polarität hat ja auch nur eine Dimension; kann der Strahl nicht zurückgeworfen, die magnetische Polarität nicht umgesetzt werden? Wer hat euch aber gesagt, daß die Zeit nur eine Dimension habe? Womit messet ihr die Zeit? Könnt ihr der Zeit das Maaß anlegen, das ihr dem Raum anlegt? Eure Länge der Zeit, hat sie das Mindeste gemein mit der Länge des Raums. Wenn aber auch euer Zeittheilchen in der ewigen Dauer nur eine Dimension hat, wie das Orttheilchen einer Linie in dem unendlichen Raum — wer sagt euch, daß die Ewigkeit, wovon diese Zeit nur ein Theil ist — nur eine Dimension habe? Außereinander-nebeneinander und Außereinander-nacheinander, das sind eure deutlichsten Begriffe von Raum und Zeit, aber ich bitte euch: Gäb' es schlechterdings kein N a c h e i n a n d e r im Raume, so müßte ja die Welt jeden Augenblick aufhören; gäbe es durchaus kein Nebeneinander in der Zeit, so wäre ja von ihrem Anfang bis zum Ende nur eine einzige individuelle Gedankenfolge da. Ihr trennt Raum und Zeit von einander, wie ihr Licht von Wärme — und theoretische Vernunft von practischer Vernunft trennt, glaubt was dabei zu denken, und phantasirt nur etwas darüber. Könnt ihr ein H i e r ohne ein J e t z t, ein Jetzt ohne ein Hier denken? und fallen nicht beide diese von euch so

verschieden gewähnte Momente in einem und demselben mathematischen Punkte zusammen? Aber, sagt ihr, nur während eines Augenblicks! Ich sage: während eures ganzen Lebens. Bleibt etwa euer Hier, nachdem euer Jetzt verschwunden ist. Oder wechselt das Nebeneinander nicht unaufhörlich mit dem Nacheinander? Aber ihr könnt nur vorwärts, nicht rückwärts in der Zeit fortkommen. Wer sagt euch, daß ihr rückwärts im Raume auch nur einen einzigen Schritt machen könnt? Euer Hier verschwindet um euch, wie euer Jetzt in euch, und ihr kommt so wenig auf denselben Raumpunkt als auf denselben Zeitpunkt des rollenden Weltenrads jemals wieder zurück — oder könnt ihr auf den einen, so könnt ihr auf den andern zurückkommen. Ihr trennt Raum und Zeit von einander, wie ihr Geometrie und Arithmetik von einander trennt. Kein ächter Mathematiker aber trennt Geometrie und Arithmetik von einander — er unterscheidet sie den Namen und Zeichen nach, weiß aber, daß sie in der Sache Eins sind. Construction der Bewegung. Aber, sagt Kant, es giebt mehrere Räume neben einander, und nicht mehrere Zeiten neben einander — letzteres anzunehmen wäre ein absurder Widerspruch — und diese Behauptung giebt ihm sogar ein Mann als richtig zu, der ihm nicht leicht etwas über Raum und Zeit zugleich zugiebt. Ich gestehe, daß ich nicht weiß, wie ich es machen sollte, mir nicht mehrere Zeiten neben einander vorzustellen, wenn ich mir mehrere Räume neben einander vorstelle. Ich mag es im Kleinen oder im Großen nehmen, so kömmt mir vor, daß mein Nachbar, der einen von dem meinigen verschiedenen Raum neben meinem Raum einnimmt, ebenfalls in einer von der meinigen — verschiedenen Zeit neben meiner Zeit lebt. Es kömmt mir sogar möglicher vor, daß er aus seinem Raum in den meinen überspringen könnte, als aus seiner

Zeit in die meine. Ich möchte doch wissen, was man sich unter Zeit denkt, wenn es nicht das Nacheinander der Jetztmomente ist, in und an etwas relativ Beharrlichem. Ist nun dies relativ Beharrliche, woran die Zeit gleichsam vorüberrollt, langsamer oder schneller nach der Beschaffenheit des relativ Beharrlichen, nicht dasselbe, so ist die Zeit auch nicht dieselbe. So giebt es zum Beispiel schwerlich zwei Menschen, deren Stunden gleich lang sind, weil der verschiedene Blutumlauf, der die relative Menge der Zeitmomente bestimmt, dem einen oft achzig Secunden giebt, während dem andern kaum sechszig zufallen, und so hat man nicht selten in demselben Zimmer im Manne, Weib und Kind drei sehr verschiedene Zeiten dicht neben einander. Ich sage dicht neben einander, weil sie einander sprechen hören. (Oft treffen die Dichter es besser als die Metaphysiker in der eigentlichen Metaphysik. So heißt es z. B. nicht: Tempus mutatur et nos mutamur in illo, wie Kant sich ausgedrückt haben würde, sondern Tempora mutantur et nos mutamur in illis). Nun behaupte ich, daß diese verschiedenen Zeiten, nicht bloß subjectiv (denn dies giebt doch wohl jeder zu) sondern objectiv neben einander außereinander abrollen. Der Grund nehmlich, warum mein Nachbar eine von der meinigen verschiedene Zeit hat, oder wenn man will, in einer von der meinigen verschiedenen Zeit lebt, ist nämlich nicht bloß, daß der Umlauf seines Bluts schneller oder langsamer als des meinen ist (wodurch doch schon entsteht, daß keines meiner Zeitmomente mit irgend einem der seinen zusammenfällt, was durchaus sein müßte, wenn wir in einer und derselben Zeit coexistirten) sondern auch weil dieser schon an sich durch die verschiedene Organisation verschieden bestimmte Blutumlauf neue Bestimmungen von den örtlichen Verhältnissen erhält. Da nun seine ört-

lichen Verhältnisse niemals den meinigen gleich sind, so kann es auch seine Zeit nicht seyn. Im Großen wird dies noch auffallender. Die Planeten coexistiren unstreitig mit einander und ihre relativen Räume (Oerter im unendlichen Raum) sind außer einander neben einander — im All des Universums. Wer sieht nicht ein, daß ihre Zeiten ebenfalls außer einander neben einander in der Ewigkeit coexistiren. Sie würden ja sonst nicht coexistiren. Coexistiren heißt außer einander und neben einander im Außereinander seyn: d. i. eigenen Ort und eigene Dauer haben. Wie sollte ein Sonnensystem die nehmliche Zeit haben als ein anderes — da ja die Zeit nichts als die Dauer des Systems, bestimmt und gemessen nach dem Umlauf seines Bluts, nach den Pulsschlägen seiner Planeten ist, wenn die Zeit darin vom Raume darin, die *scheinbare Bewegung* von dem *beweglichen Scheine* unterschieden wird?

Zeit = Ewigkeit ist nichts als *möglicher Raum*, Raum nichts als *wirkliche Zeit*. Veränderliche Ausdehnung und ausgedehnte Veränderlichkeit. Dasselbe All, *seyend*, d. i. erscheinend und wahrgenommen — im ewigen Wechsel des Ueberalls, und im Ueberallwechsel der Ewigkeit. Mit einem Wort: *Raum und Zeit* ist die Vernunft-Idee einer Welt, des *Universums*, von den Scholastikern in zwei heterogene Begriffe spitzfündig gespalten, die als getrennte Begriffe als von einander unabhängige Vorstellungen, es sei nun als empirische oder reine, als sinnliche Anschauungen oder Formen unserer Sinnlichkeit, keinen Sinn und keinen Gehalt, schlechthin keine weder sinnliche noch verständige, noch weniger vernünftige Bedeutung haben. Die Kantische

Erörterung des Raumes und der Zeit, die eine wahre Entörterung derselben ist, löst sich in lauter nichtsbehauptende Widersprüche auf, wenn sie gehörig analysirt wird. So kenne ich z. B. nichts Widersprechenderes, Sinnloseres, Nichtssagenderes als folgende Stelle, die er eine „Transcendentale Erörterung des Begriffs der Zeit" nennt. C. d. r. V. §. 5 p. 48.

„Der Begriff der Veränderung, und mit ihm der „Begriff der Bewegung (als Veränderung des Orts) ist „nur durch und in der Zeitvorstellung möglich. Wenn „diese Vorstellung nicht Anschauung (innere) a priori „wäre, könnte kein Begriff, welcher es auch sey, die „Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate (z. B. das Seyn an einem Orte und das „Nichtseyn eben desselben Dinges an demselben Orte) „in einem und demselben Object begreiflich machen. „Nur in der Zeit können beide contradictorisch entgegengesetzte Bestimmungen in einem Dinge, nehmlich nach „einander, anzutreffen seyn."

„Der Begriff der Veränderung ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich." Was heißt das anderes als der Begriff der Zeit ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich.

Veränderung ist Bewegung, als Veränderung des Orts. In jeder Bewegung sind Richtung und Geschwindigkeit die beiden untrennbaren Momente; (siehe Kant selbst. Met. A. d. N. W. Erkl. 1, Anm. 3). Ferner: Ein Bewegtes ist in seinem Raumpunkt der Richtung, nur insofern als es sich geschwind bewegt (siehe ib. Erkl. 3. Anm.). Ferner: Die beharrliche Gegenwart, an demselben Orte sogar, muß durch die Vorstellung einer Bewegung mit unendlich kleiner

Geschwindigkeit construirt werden. ib. Nun frag' ich: ist der Begriff von Geschwindigkeit was anderes als Zeitfolge? Heißt also nicht obiger Satz so viel als? Der Begriff der Zeitfolge ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich? Nun ist aber eine wahre Zeitvorstellung eine Vorstellung von einer Zeitfolge. Also sagt der Satz nichts als Zeitvorstellung ist nur in der Zeitvorstellung möglich. Eigentliche Tautologie — die darum nicht aufhört Tautologie zu seyn, daß in dem Begriffe der Bewegung etwas anderes als Zeitfolge enthalten ist: Richtung nehmlich, oder Raumfolge. Denn dadurch wird der ganze Satz nur falsch; d. h. er hieße nebenbei: Raumfolge ist nur in und durch die Vorstellung der Zeitfolge möglich. Das Tautologische liegt in dem in — das durchaus Falsche in dem durch — der unmittelbare Widerspruch in dem nur. Und dies Alles zwar nach Kants eigenen Definitionen von Veränderung und Bewegung, Zeit und Raum, Geschwindigkeit und Richtung.

„Wenn diese Vorstellung (die Zeitvorstellung) nicht „Anschauung (innere) a priori wäre,*) könnte kein Be„griff die Möglichkeit einer Veränderung begreiflich „machen." Vergessen wir nicht das nur oben. Ich brauche diesem Nur zufolge gar nicht den Raumbegriff um eine Veränderung zu denken, ich brauche nichts als

---

*) Im Vorbeigehen: Was kann Kant vernünftigerweise bei seinem *a priori* denken, wenn es sowohl äußerlich als innerlich rein sein kann. Ist das Aeußerliche als unterschieden vom Innerlichen und das Innere unterschieden vom Aeußeren, nicht schon a posteriori — zumal wenn beides an einem und ebendemselben gedacht wird? Würde es als reflectirtes Eins und Ebendasselbe wenigstens, nehmlich als objectives a priori und als subjectives a priori des nehmlichen Seyns, gedacht, würde ich es gelten lassen; aber ein bloß subjectives doppeltes a priori ist ein **reines Concretum.**

die Zeitvorstellung. Wie komme ich aber denn zu der Richtung, die (laut oben) ein wesentlicher Bestandtheil der Veränderung ist? Ja, ich frage: wie komme ich auch nur zu der Geschwindigkeit? Läßt sich die eine ohne die andere in einem Dinge denken? Ferner, wie kann mir eine innere Anschauung eine äußere geben? Veränderung eines **Orts** (davon ist gerade ausdrücklich die Rede) ist sie etwa keine äußere Anschauung? Ist sie keine, wo kömmt der Ort her? Ist Veränderung eines Orts nicht gleichbedeutend mit Veränderung im Raume? Nun ist Raum nichts (laut Kants eigener Erörterung) als die äußere Anschauung; also ist Ortveränderung = Bewegung eine äußere Anschauung. Der erste Satz heißt nach diesem, oder involvirt unwidersprechlich: **äußere Anschauung** ist nur in und durch **die innere Anschauung** möglich. Hieraus folgt schon allerlei Merkwürdiges: 1) Raum ist nur **durch** Zeit möglich (und das gebe ich mit beiden Händen zu, weil ich auch in die umgekehrte Behauptung: Zeit ist nur durch Raum möglich, mit beiden Füßen eintrete). 2) Räumliches ist nur **in** der Zeitvorstellung möglich. (Wie Kant das zugeben kann, begreife ich nicht, weil nach ihm die Zeit nur eine Dimension hat, mithin die drei Dimensionen des Raums nicht gut einräumen kann). 3) Die äußere Anschauung ist **nur in** der inneren, mithin nicht äußerlich möglich. (Ich überlasse es Kantianern etwas dabei zu denken). 4) Die äußere Anschauung ist die Innerste in der Inneren: (es wird immer mystischer; aber es ist nicht meine Schuld, ich analysire streng logisch). 5) Die innere Anschauung ist die äußere Hülle der äußeren u. s. w.

Jetzt nur einige Corollaria als Beispiele:

1. Coroll. In der einen und einzigen Dimension der Zeit sind alle drei Dimensionen des Raums enthalten.
2. „ Der Drittel enthält die drei Theile zusammengenommen in sich, als Drittel.
3. „ Der Theil ist nicht bloß ebensogroß als das Ganze, sondern da er das Ganze nicht deckt, sondern sogar einschließt, größer als das Ganze.
4. „ Das Außereinander und Nebeneinander (eines Körpers z. B.) ist in dem Ineinander des Nacheinanders eingeschlossen.
5. „ Das Außereinander und Nebeneinander aller Körper mit allen Richtungen (die Welt z. B.) ist in dem ausgedehnten Continuum einer einzigen Richtung eingeschlossen.
6. „ Der Körper, als Körper, ist das Allerinwendigste der Seele als Seele — und die Seele, als solche, die Haut, oder vielmehr, da die Haut auch zum Körper gehört, die umgebende Atmosphäre — streng genommen das Nichts um die Welt.
7. „ Die Peripherie des Cirkels ist innerhalb des Mittelpunkts denkbar.
8. „ Der innere Mittelpunkt eines Cirkels ist nichts anderes als der äußerste Umfang der Peripherie.
9. „ Das Objective ist das Subjectivste der Subjectivität; und
10. „ Das Subjective ist das Objectivste der Objectivität.
11. „ Die Form des Aeußeren oder die äußere Form — ist nichts als die Form des Inneren

oder die innere Form — innerhalb der letzteren.

12. Coroll. Die innere Form oder die Form des Inneren ist und kann nichts anders seyn, als die äußere Form — außerhalb derselben.

Genug zur Probe. Man sieht, deucht mich hinlänglich, aus diesen wenigen herausgehobenen Folgerungen, wie fruchtbar diese einzige Kantische Behauptung, daß der Begriff der äußeren Bewegung und Veränderung nur durch und in der inneren Anschauung der Zeit möglich sey — an neuen philosophischen Resultaten ist, und daß nicht bloß das ganze Schellingsche Identitätssystem, sondern mehrere, noch überschwänglichere darin, wie im Keime liegen. Jetzt wollen wir nur noch hören, was eine Veränderung wirklich an sich ist, eine Bewegung nehmlich als Veränderung des Orts, die einzig und allein durch und in der reinen Zeitanschauung möglich wird.

„Es ist „nehmlich" eine Verbindung contra„dictorisch entgegengesetzter Prädicate in „einem und demselben Objecte."

In der That — die Vorstellung oder Anschauung, die ein solches Ding begreiflich machen soll, muß eine ganz eigene nnd in ihrer Art einzige seyn. Eine Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate in einem und demselben Objecte! Wo bleibt hier der negative Probirstein aller Wahrheit, der doch sonst in der Critik überall, Conditio sine qua non, wenn nicht angewandt, doch angepriesen wird? „Eine Verbindung nicht bloß entgegengesetzter, sondern contradictorisch (mithin in instanti) entgegengesetzter Prädicate in einem und demselben Object" soll möglich — soll begreiflich seyn! Was ist denn nicht alles möglich und begreiflich? Ich wiederhole: contradictorisch, wie es da steht, mithin ab-

solut entgegengesetzte Prädicate! und sage mit Kant selber, C. d. r. V. p. 191. „Die eine Synthesis enthaltende Formel, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthigerweise in den Satz des Widerspruchs gemischt worden“ kann mir hier nicht einfallen; denn er hat ja hier dafür gesorgt, daß sie mir nicht einfalle, dadurch daß er „die Formel so verändert hat, daß die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedrückt wird.“ Der absolute Widerspruch soll indeß möglich und begreiflich werden durch die innere Anschauung a priori. Laß sehen also wie! „Das Seyn an einem Orte und das Nichtseyn ebendesselben Dinges an demselben Orte“ — führt er in Parenthese als ein Beispiel einer Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate an. Ist der Kritiker hier ehrlich als Kritiker? Wer sieht nicht ein, daß das Behauptete durch die eingeschaltete Parenthese wegfällt, daß er den Satz schon durch das Beispiel so verändert, daß seine Erklärung überflüssig wird. Veränderung ist also eine Verbindung nicht contradictorisch entgegengesetzter Prädicate — (denn das Beispiel enthält für einen selbst denkenden Leser nichts contradictorisches, weil ihm den Augenblick das Nacheinander der Zeitbedingung einfällt) — warum nennt er sie also eine Verbindung contradictorisch entgegengesetzter Prädicate? Weil der Begriff, wenn er wahr ausgedrückt worden wäre, ohne daß man eben brauchte zu Kants besonderer Theorie von der Zeit seine Zuflucht zu nehmen, erklärt werden könnte. Es sieht, aufrichtig gestanden, diese ganze transcendentale Erörterung des Begriffs der Zeit, einem vorsetzlichen Hocuspocusmachen, Staubwerfen in die Augen, durch das leichte Hinstreuen der Parenthesen, einem Taschenspiele mit dem Satze des Widerspruchs sehr ähnlich — um nur

zu dem prächtigen Schluß zu kommen, worauf alles angelegt war: „Also erklärt unser Zeitbegriff die Möglichkeit so vieler synthetischer Erkenntnisse a priori, als die allgemeine Bewegungslehre, die nicht wenig fruchtbar ist, darlegt.“ Wie fruchtbar sie ist, haben wir oben gesehen. Ich bin indessen noch nicht mit dieser critischen Erörterung des Zeitbegriffs ganz fertig. Es steht noch zu untersuchen, ob es mit der Parenthese: „Dem Seyn und dem Nichtseyn desselben Dinges an demselben Orte“ auch unter der Bedingung des Nacheinanders, 1) als Definition der Bewegung, seine Richtigkeit habe; 2) ob diese Bestimmungen in der Zeit, auch so wie Kant sie nimmt, angetroffen werden.

Bewegung ist schon als Ortveränderung definirt worden. Dies kann aber nach Kants eigener Phoronomie so viel heißen: entweder als würde der Ort verändert, und das Ding unverändert, oder als würde das Ding verändert und der Ort unverändert. Im letzteren Falle findet kein Seyn und Nichtseyn an demselben Orte nach einander Statt. Es kann also nur von der eigentlichen Ortveränderung die Rede seyn. Was diese betrifft, bemerkt aber Kant: M. A. p. 6, „sie gelte nur von einem beweglichen, d. i. physischen P u n k t e.“ Wie kann ich nun von einem P u n k t e in Bewegung sagen, daß er nacheinander an demselben Orte da und nicht da sey? Ist er jemals an demselben Orte da? Da sein Ort, als physischer Punkt, nur ein geometrischer seyn kann', so müßte er ja ruhen, wenn er jemals in demselben (der Zeit nach) da wäre. Seine Bewegung besteht ja gerade darin, daß er nie in d e m s e l b e n Ortpunkt ist. Ich kann also weder sagen, daß er darin s e y, noch daß er darin n i c h t s e y. Denn er ist nur darin, inwiefern er nicht darin ist. Wie lang ist, nach Kant, für die geradlinigte Bewegung eines physischen

Punkts, der Durchmesser des geometrischen Punkts? Ich hoffe höchstens einen Augenblick lang, d. h. ganz ohne Länge. Nun bewegt er sich aber dennoch vorwärts in diesem zeitlosen Moment; mithin ist er immer daraus, nie darin. Ist er darin, so ist er es höchstens zur Hälfte, weil er in jedem Moment zur Hälfte im nächsten Ortpunkt ist. Ist er aber auch nur zur Hälfte darin, so ist er halb in Ruhe. Die Bewegung wäre aber dann nicht continuirlich, also nicht Bewegung als Bewegung. Seyn und Nichtseyn desselben Dinges an demselben Orte ist also eine eben so unbefriedigende als geschraubte Definition von der Bewegung. Aber laß sie gut seyn, wie wird sie aus der reinen innern Anschauung der Zeit begriffen werden können, und zwar nur in und durch sie: Nicht an die schon eben gerügte Sonderbarkeit zu denken, daß eine äußere sinnliche Anschauung (denn das ist doch wohl die Bewegung eines physischen Punkts) in einer inneren „angetroffen" und durch sie begriffen werden soll — nicht daran zu denken, daß das ganze zu erklärende Wunder wegfällt, wenn die innere Anschauung darin schon gegeben ist — ich lasse alles dahingestellt und gut seyn, und frage nur: Was ist in dem Kantischen Zeitbegriff mehr, als in jedem andern, noch so natürlichen und gemeinen Zeitbegriff, das jenes wunderbare Problem: Wie ein und dasselbe Ding bald hier bald nicht hier seyn könne, vorzüglich begreiflich macht und auflöst? Doch ich bin müde, einen Widerspruch, der kein Widerspruch ist, und doch als Widerspruch von einem andern Widerspruch gehoben werden soll, weiter zu analysiren.

Ich fahre in meinen eigenen Schlüssen fort. Raum und Zeit sind untrennbare Modi der Offenbarung der Zahl jedes Etwas vom kleinsten Atom bis zum Weltganzen, und fallen im letzteren, wenn es als ein System

gedacht werden soll, in einem einzigen, nicht heterogenen, sondern durchaus homogenen, durchaus identischen Daseyn überhaupt zusammen. Nebeneinander und Nacheinander ist eins und dasselbe **Außereinander** des Endlichen in allen möglichen Dimensionen und Richtungen, Reihen und Ordnungen, Verhältnissen und Bewegungen, wunderbar verknüpft in einer grenzenlosen Einheit, deren Totalität (so ähnlich sie auch einem Cirkel sieht, dessen Centrum überall und dessen Peripherie nirgends ist) wir flüchtig darin blitzende Vernunftgleimchen voraussetzen, denken und fassen, weil trotz unserer räumlichen und zeitlichen Kleinheit diese Vernunft in uns noch einer unendlicheren Einheit angehört, und mit einem noch größern Seyn verwandt ist, worin sich das All der Erscheinungen mit allen seinen Welten und Äonen — wie das ganze römische Reich in einem Marc-aurelischen Gedanken verliert.

„Und wär' auch endlich jene Sonnenbahn,
„Die droben deine Weltenheerden wandern —
„Verwelkten sämmtlich, eine nach der andern,
„Die Blumen auf dem großen Aetherplan —
„Versiegt' einmal die Zeit in ihren Bronnen —
„Entstürzten einst dem Himmel alle Sonnen —
„Versänk' in ihrer letzten Trümmer Fall
„Das Sinnenall;
„Die Seele, die dich tief empfindet,
„Schreckt keine Nacht, entsetzt kein leeres Nichts.
„Es fällt der Schleier deines Angesichts,
„Wenn jedes Band zerreißt, das Sonn' an Sonne bindet —
„Wenn Erd' und Himmel, wenn das ganze Weltall schwindet,
„Verschwindet nur der Schatten deines Lichts."

Wir haben gut unsern Allbegriff in der Idee eines Universums, als Inbegriff alles Wirklichen in Raum und Zeit und Zahl, noch so unendlich zu erweitern — es kömmt nichts heraus als ein Totum, das immer ein Quantum bleibt, und als solches mit seiner ganzen unendlichen Größe nothwendig, innerhalb unserer intellectuellen Anschauung des Reinmöglichen liegt. Diese, behaupte ich, ist jene von Kant geforderte und geleugnete wahre Unterlage unserer metaphysischen Begriffe und Ideen. Sie werden in dieser ebenso — innerlich — construirt und übersinnlich objectivirt, als die mathematischen in der sinnlichen Anschauung. Wird doch Kant selber von dieser ewigen intellectuellen, über die Anschauungen von Raum und Zeit und Zahl oder des Reinwirklichen erhabenen, dieselben aber gleichsam einfassenden Anschauung des Reinmöglichen, d. i. **des bloß Denkbaren** = der Sphäre aller Sphären des Denkens, immer so zu sagen in seiner ganzen Metaphysik der Naturwissenschaft verfolgt — oder eigentlicher, in allen seinen convulsivischen Anstrengungen herauszukommen zum bloß Vorstellbaren — wie durch einen ihm freilich nichtigen, aber mehr nichtig gescholtenen als nichtig geglaubten Zauber gehemmt! Sein natürlicher innerer Scharfblick entdeckt ihm nehmlich alle Augenblicke was Absolutes hinter seinen subjectiven Objectivirungen und objectiven Subjectivitäten — er will durch seinen äußeren Scharfblick diese innere Anschauung tilgen, aber kann es nicht — durch alle kategorischen Brillen, die er seiner critischen Nase ansetzt, dringt wider seinen Willen der Strahl des Lichts jenseits der Farben und des Schimmers. O! hätte er diesen Strahl nicht verkannt, nie würde er die Ungereimtheit (einen Denker wahrlich prostituirende Ungereimtheit) sich erlaubt haben: Die drei Vernunft-Ideen als homogen anzu-

nehmen; der Seele (als frei oder unsterblich) und der Welt, eine ähnliche, geschweige denn gleiche Idealsphäre beizulegen als Gott — eine Ungereimtheit, wozu er so Viele nach ihm — zuerst Reinhold, dann durch Reinhold fast alle Andern — verführt hat, und die meines Bedünkens als die Ungereimtheit aller Ungereimtheiten eingesehen werden muß, bevor man sich einen einzigen speculativen Schritt erlaubt.

Die zwei ersten Ideen von der Seele, als Substanz, und von der Welt, als Inbegriff der Erscheinungen — oder wie man sie sonst exponiren will — schwimmen so zu sagen als zwei Particular-Ideen in dem Ocean jener Idee — gleichsam: als der Steuerer und sein Schiff im ringsumgebenden Meere. Das Absolute des Subjects und das Absolute des Objects müssen ja eben dadurch als zwei Particular-Absolute angesehen werden, daß sie einander gegenüberstehen, nothwendig **relativ** sind. Das einfach, allgemein, positiv — absolut — Absolute fehlt ja schon dadurch jedem, daß beide angenommen werden oder vorhanden sind. Ein Absolutum, das doppelt ist, oder auch nur doppelt erscheint, auch nur, als doppelt vielleicht? — um das Mindeste zu sagen, bezweifelt werden kann, ist ja kein vollkommenes Absolutum. Nun wird aber das Dritte gleichviel wie, practisch oder theoretisch, zugegeben — und zwar als ein durchaus einfaches, ohne Correlat. Wie kann das nun als gleichartig, der Form oder irgend einer Categorie nach, angeschaut oder begriffen werden? Ist nicht schon durch das Wechselseitige, Gegenüberstehende, wenn nicht gleich — doch zugleich gesetzte Doppelte in jenen beiden ersten die Vermuthung eines *Posterius* — eines *Derivatum* — eines Unterordnenden und Untergeordneten (eines **Unter** an sich) gegeben. Wenn das ist, und das

ist auffallend gewiß — man mag die Ideen von der Seele und von der Welt characterisiren wie man will — eben dadurch, daß sie einander wie Subject und Object, wie Ich und Nicht=Ich, wie Zeit und Raum, wie Innen und Außen, wie Ein= und Allheit — wie das Denkende und das Gedachte — wie das Daseyende und das Dorterscheinende — entgegengesetzt sind, ist das *Prius* (woraus alles, auch das Kantische a priori stammt) nicht in ihnen. Wie kann nun das Prius in der Idee gleich dem Posterius seyn? Kann es vernünftigerweise, wenn es gedacht werden soll, anders gedacht werden, als gleichsam das Ideal der Ideen? Zwar ist die Basis eines Triangels gleichartig mit den beiden Seiten — sie ist aber auch nur eine dritte Seite des Triangels, und jede der beiden andern Seiten könnte ebensogut als Basis gedacht werden. Die Basis der Welt und der Seele ist aber nicht eine alternativ=veränderliche Wechselbasis, ist ein unveränderlicher, ewigbeharrender Grund, worauf die Doppel=Seite ruht — nicht mit einem Theile der construirten Figur, sondern mit dem, worin die Figur construirt wird, zu vergleichen. Ich mag den Erde tragenden Elephanten auf der Kröte oder die Kröte auf dem Elephanten ruhen lassen — das System fällt um, wenn kein von beiden verschiedener, durch sich selbst getragener Träger da ist. Nun haben wir die Idee von einem solchen Träger in der Idee von Gott. Diese Idee ist also überschwänglich größer als jene — und kann unmöglich gleicher Art, gleicher Natur, gleichen Wesens und gleichen Ursprungs mit jenen seyn. Jene sind nehmlich unsere Ideen — Ideen, die unserer Vernunft, als solcher, gehören — diese ist das Ideal unserer Vernunft — eine Idee, der unsere Vernunft selbst, als solche, gehört. Sie selbst ist nur durch diese Idee außer ihr möglich, als

Gebärerin eigener Ideen. Sie ist nichts als ein Tropfen dieses Idealoceans der Uridee. — Dem Stoff nach bloßes Gewissen, der Form nach bloße intellectuelle Anschauung, jenes auf sich, diese auf Gott bezogen. Weder die Seele, noch die Welt, sind der Vernunft als Vernunft, ohne Sinnlichkeit, ursprünglich da; was ihr einzig und allein ursprünglich da ist, ist inneres reines Wollen, und reines unendliches, ewiges Seyn, d. i. Gott um und um.

So beschaffen und so gestaltet = Logos = ward sie, gleichsam als göttlicher Funken, nebst zahllosen Millionen ähnlicher Funken aus dem stets quillenden Born des All-Urseyns in den Nachtabgrund des Nichts, das den Unbegreiflichen von Ewigkeit unbegreiflich als von ihm selbst erschaffene Sphäre seiner unendlichen Güte umgab, herausgestrahlt, damit sie außer seinem Seyn, eigenes endliches Wesen in einer untergeordneten Welt des Daseyns würde. Wer fühlt nicht, daß die Begreiflichmachung der Schöpfung ein Unternehmen ist, dem jeder endliche Verstand unterliegen muß; wer fühlt aber nicht zugleich die Nothwendigkeit der Annahme eines ersten unbegreiflichen Factors, um irgend ein Factum überhaupt begreifen zu können? Nun giebt es so viele verschiedene Weisen, sich dies unbegreifliche Factum — nicht verständlich (denn das ist schlechthin unmöglich, weil es übersinnlich ist) aber vernünftig, nach symbolischer Analogie mit Ideen überhaupt, bildlich darzustellen, als es Symbole der ursächlichen Verknüpfungen giebt. Wenn es also entweder thöricht oder vermessen, oder eigentlich beides, ist: die nothwendig anzunehmende Schöpfung aus Nichts nach Begriffen zu erklären; so ist es darum nicht vernunftwidrig und blasphemisch, sie der religiösen intellectuellen und moralischen Anschauung überhaupt (die wir einmal annehmen, und anderwärts als wirklich im Menschen vorhanden darzuthun hoffen)

so klar, das heißt so harmonisch, als möglich, mit unsern möglichen Begriffen, bildlich darzustellen. Zwar ist eine solche Darstellung einzig und allein durch Phantasie zu Stande zu bringen; allein es giebt auch eine innere vernünftige Phantasie im Menschen, die mehr oder weniger rein von Sinnentäuschungen seyn kann, und die gleichsam parallel mit dem reinen Wollen und dem reinen Denken in dem schönen Darstellen läuft — ein unschuldiges, natürliches, durch Wissenschaft und Tugend, zur erhabenen Einfalt veredeltes reines Sinnen. Diesem reinen Sinnen, oder dieser, wie ich sie nennen möchte, philosophischen Einbildungskraft eines heiligen Gemüths dürften nicht bloß die Künste (wo es hell am Tage liegt) sondern die Wissenschaften, ja gar die Mathematik selber, ihre wesentlichen Fortschritte, ihre pythagorische, platonische, archimedische, kepplersche, newtonische und andere, durch bloßen Verstand nicht wohl zu erklärende, Reformationen und Revolutionen zu verdanken haben. Man wende mir nicht hiergegen ein, daß das Leben der Dichter und der Künstler überhaupt, in deren Meisterwerden jene von mir angerühmte Phantasie sich am auffallendsten gezeigt, selten mit dem reinen Denken und Wollen parallel gelaufen, und daß die sogenannte philosophische Einbildungskraft sich öfters (wie z. B. bei'm großen Baco von Verulam) in einem nichts weniger als heiligen Gemüth gezeigt habe. Denn erstlich leugne ich die Möglichkeit überhaupt, eines anderen Individuums, als unseres eignen, moralischen Werth in letzter Instanz genau abwägen zu können — zweitens läßt sich eine gewisse Heiligkeit des Gemüths in einer Rücksicht und während gewisser Momente denken, ohne daß dieselbe sich eben in allen andern Rücksichten und Momenten offenbarte — drittens endlich würde eine Ausnahme, wenn sie bewiesen werden könnte, nur

die Regel beweisen. Es dürfte sich finden, daß meine Behauptung, eingeschränkt auf die allerersten Gründer und Erweiterer göttlicher Darstellung, ohne Ausnahme wäre. Pythagoras, Socrates, Plato, die vorzüglichsten Stoiker, die Größten in jeder Kunst, Keppler, Newton (zieht ab was ihnen gehört, und sehet was vom wahren Idealwerthe der Menschheit als Gemeingut übrig bleibt) waren Muster zugleich der Gesinnung. Die Unsittlichkeit eines Rafaels, und der zweideutige Canzler-Charakter eines Bacos — dürften, wenn auch ausgemacht wäre, daß kein Neid Beide in's Grelle verzeichnet hat, etwas ganz Anderem, als ihrer innern Phantasie zuzuschreiben seyn. Was sie Unsterbliches geleistet haben, ist ihrem reinen Sinn, und ihr reiner Sinn, inwiefern er sich zum Ideal erhob, ihrem reinen Herzen zuzuschreiben. Wäre dieses noch reiner gewesen, würde der Eine ein noch vollkommneres Bild der Transfiguration, und der Andere ein noch vollkommneres Organon der Instauration geliefert haben.

Dieses reine Sinnen, diese innere vernünftige Phantasie, diese heilige philosophische Einbildungskraft — man mag es nun den Genius, das θεῖον, das Schöpferische im Menschen in eigentlicher Bedeutung nennen — hat und kennt nun, behaupte ich, eine wahre Anschauung, die weder die grobe empirische Anschauung, (die uneigentlich so genannt wird) noch die reine äußere sinnliche Anschauung (der Raum) noch die innere sinnliche Anschauung (die Zeit) noch die äußere und innere vereinigt (die Erscheinung) noch die grobe empirische, und diese zusammen (der Schein) — sondern die wahrhaft reine, weder innere noch äußere, intellectuelle Anschauung ist, (des Seyns). In dieser sieht sie nicht Gegenstände, nicht Figuren, nicht sinnliche Bilder, sondern Ideale, Symbole, Urbilder — nimmt sie ahndend

wahr, faßt sie im Glauben, hält sie fest im Wollen — und stellt sie dar im schönen Formleben vernichteter Stoffe, in freien Erscheinungen, gestempelt alle mit dem Gepräge des Seyns. Dieser intellectuellen Anschauung (der Menschheit Allerheiligstes, der Seele Himmel, ist nur durch Religion geöffnet) entsprangen jene Fremdlinge in der wirklichen Welt, jene übersinnlichen Poeme und Philosopheme in Steinen, in Farben, in Tönen und in Worten — jene übersinnlichen Leben eines Epaminondas und eines Socrates — jene übersinnlichen Tode eines Christus und seiner Märtyrer — mit einem Wort alle Engel der Erde — ebenso viele Boten Gottes, Geistes-Evangelisten, Zeugen des Ewigen und strahlende Verkünder der Unsterblichkeit. Und diesen Berg der Verklärung sollte der Wahrheitssucher nicht ersteigen dürfen, weil unter dem Himmel seines Gipfels dem Schwindlichten eine Hölle gähnt? Der Adler der Wahrheitsliebe sollte ihn nicht erfliegen dürfen, weil die hinkende Neugierde auf halbem Wege das Gleichgewicht verliert und in den Abgrund seines Schattens hinunterstürzt? Sonderbar! Um jedes Höchste zu erreichen, werden Flügel der Begeisterung erfordert und erlaubt; nur um das Höchste der Philosophie zu finden, müßte man auf dem Boden kriechen oder in sich selber ruhen!

Die Philosophie, dieser Berg Gottes, das Haupt in Sonnenstrahlen, den Fuß in Ungewittern, hat einen Aethergipfel der Reinheit, der errungen (sey es nun erklommen oder erflogen) werden muß, um aus dem wahren Standpunkt theils das ganze Gebiet der möglichen Erkenntniß überschauen, theils um aus dem wahren Gesichtspunkt das Ueberschaute richtig würdigen zu können.

Wer sich also nicht in diese reine Region, zur intellectuellen Anschauung auf diesen Gipfel hinaufzuschwingen vermag, dem bleibt das in der Philosophie und durch das Philosophiren Gesuchte ein nicht einmal, als solches, vollkommen eingesehenes Räthsel. Vergebens mag er sich unten am Fuße durch alle Blitze der Gewitter (wissenschaftliche Kenntnisse) empor gearbeitet haben — vergebens wird er sich über ihre Wolken zu erheben suchen. Sie steigen mit ihm in die Höhe den Berg heran — er bleibt in ihren nur durchsichtiger scheinenden Nebeln befangen — erreicht er den Gipfel nicht, wird er nie die Wolkenhelle von der Aetherklarheit, das irdische Licht von dem himmlischen unterscheiden. Der Wahrheitssucher muß also hinauf bis zum Wolken- und Nebellosen, wo kein Stoff zwischen ihm und dem Lichte schwebt — hinauf zu jener fürchterlichen Höhe

„Gehäufter ungeheurer Zahlen-
„Gebirge, Millionen auf,
„Von Zeit auf Zeit gewälzt, und Welt auf Welt zu Hauf —
„Wo alle Macht der Zahl, vermehrt mit tausend Malen,
„Getilgt" —

hinauf, bis da, wo selbst

„Die schnellen Schwingen der Gedanken,
„Wogegen Zeit, und Schall, und Wind,
„Und selbst des Lichtes Flügel langsam sind,
„Ermüden" — *)

hinauf über alles Sinnliche, und jede sinnliche Form, über jede Vorstellung, über Raum und Zeit und Zahl, über die Gedanken selbst als einzelne Gedanken, mithin über seine eigene Vernunft, als reine — zur höchsten Höhe der dieser selbst unbegreiflichen **Freiheit.** —

*) S. Hallers Ode über die Ewigkeit.

Diese von Fichte genannte Höhe der bloßen Reflexion — von Kant genannte Leere des transcendentalen Apriori — von Jacobi genannte „heilige Stelle" — von Andern anders, von Allen aber als das Absolute gedachte Non plus ultra des Denkens — muß im Philosophiren erreicht werden. Ganz gewiß! Auch standen auf jener fürchterlichen Höhe Pythagoras, Plato, Leibniz, Spinoza, überhaupt alle erhabenen Wahrheitssucher, und blickten hinauf, oder um sich herum, oder hinab, nachdem das Aug' es mit sich brachte, womit sie schauten.

Allein —

„Seit Urwintern thront hier, gleich von Menschen und Göttern,
„Zwischen Himmel und Erd', entfernt, ein einsames Scheusal,
„Schwindel genannt, beherrschend das Nichts und die ewige Leere."

Mir ist die Ilias eine weit hellere Offenbarung des Uebersinnlichen als die Kritik der reinen Vernunft — der vaticanische Apoll als die Wissenschaftslehre — Göthes Iphigenia als das System der Identität; und oft habe ich in einer Musik von Händel, Glück oder Mozart Sätze gehört, die ich (ob ich mich gleich auf den reinen Satz und den Contrapunkt wenig verstehe, also mathematisch nicht bestochen wurde) reiner als alle bisherigen mir bekannten metaphysischen sogenannten Grundsätze gefunden.

Die Poesie aber, auch in diesem weitesten Umfang genommen, reicht nicht hin, die Philosophie vollständig darzustellen — und die Kunst, wenn sie auch die Wahr=

heit richtig abschattet, vermag doch mit allen ihren Bildern, Tönen und vollendeten Gestalten nicht sie lebendig abzuspiegeln. In ihr sehe ich sie zwar, aber gleichsam nur im Umriß. Ich bewundere und liebe ihre sinnliche Gestalt, ich unterscheide sie von allem Irdischen und Weltlichen; aber ihr himmlisches Auge blickt nicht meine innerste Seele an, bringt nicht als ein Blitz der Gottheit in mein geheiligtes Herz. Ich suche sie selbst noch hinter jener Hülle, die mir nur vergewissert, daß sie da sey.

Ich habe dich aber von Angesicht zu Angesicht gesehen, du Heilige! und vergesse es nicht. Ich habe Christi Leben und Sterben mit Andacht gelesen, und während des Lesens, wenigstens so lange unschuldig, mein Ich vergessend und alles Unedle — dies Leben und Sterben im Gefühle zu dem meinigen gemacht.

O, die göttliche Offenbarung! „Lebe und sterbe, wie Er!“ rief es darin, und du wirst das einzig mögliche und einzig wahre philosophische System, über alle Vorstellungen und Darstellungen erhaben, in einer lebendigen moralischen Religion inne haben.

Note des Verfassers. Hierauf angewandte Exposition der Identitätslehre — Spinozas und Schellings, selbst Pascals Schwindeln dargestellt.

Wer kann retten? Nur der Hinaufblick! Nur die gefaltete Hand! Das Niederknieen vor Gott — das Herz — Religion — die Urania.

Philosophisches Tagebuch.

1809–1810.

Lebensstufen.

(11. December 1809.)

(Häusling — Bauer — Städter — Patriot — Staatsbürger — Sprachbürger — Christianer- oder Europabürger — Mensch oder Erdbürger — Weltbürger — Gottgeborgner?)

Bis zum Weltbürger stieg ich oder vielmehr ward ich gehoben.

In meiner Kindheit war ich Häusling. Vater, Mutter, Geschwister, was außer ihrem engen Kreise lag, was mir nicht nahe verwandt war, war mir fremd. Während des Uebergangs des Kindes zum Jüngling war ich Bauer, ein Häusling nehmlich, der sein Interesse und seine Verhältnisse bis zu den nächsten Nebenhäuslern seiner Classe erweitert hat. Als Jüngling kam ich zur Hauptstadt und wurde Städter, das heißt ein Häusling, der seine Verhältnisse und sein Interesse bis zu den Nebenhäuslern aller Classen erweitert hat. Jetzt bildete sich schon mein Patriotismus, bis ich durch Antheil an der Regierung des Landes, worin ich mich jetzt zu Hause fand, Staatsbürger wurde.

Ich reiste, und meine Reisen machten mich durch Wahrnehmung der Verschiedenheit und Verwandtschaft der Sprachen zum Sprachbürger, das heißt zum herz-

lichen Mitgliede mit einander durch Muttersprache verbundener Völker; mein dänischer Patriotismus wurde bis zur Vorliebe für den Norden überhaupt: Dänemark, Schweden, Deutschland &c. im Gegensatz mit Frankreich, Spanien, Italien &c. erweitert. Ich fand mich jetzt im Norden zu Hause.

Ich heirathete, ward ein Mann, reiste noch mehr, lernte noch mehr Völker und Sprachen kennen, die Revolution zerriß die meisten bisherigen Staatsbande, warf alles in Europa drüber und drunter, und Kunst, Wissenschaft und Religion wurden mir jetzt die Hauptbande, die Europa noch zusammenhielten. Ich nahm an Europa Theil, als christlicher, aufgeklärter Weltbürger.

Studien, Geschichte, Reisen, Alles vermehrt und erweitert, machte mich endlich zum Erdbürger. Ich ward ein Mensch nil humani a me alienum putans — eben darum auch Menschenbeobachter. Menschenbeobachter und Menschenverächter wird in unserem verdorbenen Zeitalter leicht Eins. Die Pflanzen und Thiere zogen meine Aufmerksamkeit auf sich, ich ward Erdbürger im weitern Verstande — Naturfreund.

Eine Natur, deren Non plus ultra ein verächtliches Ding ist, kann nicht lange unser Interesse festhalten und befriedigen. Die Erde trägt überall den Stempel der Menschen. Die Sterne zogen jetzt meine Aufmerksamkeit auf eine ganz andere Art an sich als bisher — nicht als Sterne, nicht als Nachtfackeln, nicht als Sonnen und Planeten — nicht als andere Erden, sondern als andere Welten, ganz andere Naturwelten — Welten ohne Menschengepräge — Welten mit dem bloßen Naturgepräge, in wiefern ich alles Natur nenne, was nicht von menschlicher Erfindung und Behandlung herrührt. Jetzt wurde mir selbst der Verstand zu eng. Ich ward Vernunft- und Weltbürger.

Ich kann nicht weiter; denn ich kann nicht aus meiner Vernunft herausgehen, nicht über sie hinaufsteigen. Ich kann aber aus ihr fallen, und dieß giebt mir einen Wink, daß etwas darüber seyn könne, weil etwas darunter ist, daß sich wohl über sie hinauf fliegen ließe. Ob diese Flügel der Raupe im Tode gegeben werden? Ob dem Schmetterling dann die Natur des Wurms — dem Geiste dann die Menschenvernunft so niedrig erscheinen wird, als der Menschenvernunft jetzt die blos thierische sinnliche Empfindung? Ich weiß nicht; aber ich ahnde so etwas.

Wenn ich mich in Gedanken bisweilen in einen andern Planeten versetze, fällt mir unter anderm auch oft ein, ob auch wohl, z. B. im Jupiter das Wort göttlich von irgend einer Jupitriade oder Jupitrität — mit einem Worte von etwas anderem als von Gott gebraucht wird.

Mir kömmt seit langem dies Adjectiv in unserer Sprache als die Blasphemie aller Blasphemien vor. Nichts, was wir sehen, hören, fühlen, riechen, kosten, ist göttlich — nichts Denkbares sogar ist göttlich. Denn nichts Begrenztes ist göttlich. Es ist das einzige Adjectiv, das nur von seinem Substantiv gebraucht werden kann. Es ist um's unendliche weniger ungereimt ein menschliches Thier zu sagen, als ein göttlicher Mensch. Ich behaupte gar, daß es unmöglich ist, einen so ungereimten Widerspruch zu ersinnen. Ein guter Bösewicht ist ein weniger toller Ausdruck; denn der Gute und der Böse haben doch wenigstens Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit mit einander gemein. Was hat aber der Mensch mit Gott, oder Gott mit den Menschen gemein? —

Selbst die mir bekannte Natur göttlich nennen ist vermessen. Denn die mir bekannte Natur trägt mein Gepräge, ist höchstens eine menschliche, wenn sie nicht eine Petrische oder Paulische, höchstens eine irdische, wenn sie nicht eine holländische oder italienische Natur ist.

*
* *

Der Mensch ist eigentlich nicht; denn wäre er, wär' er zufrieden. Das wahre Seyn ist Seligkeit.

*
* *

Der Mensch ist indessen da. Wie ist er denn da? Wie ist Schuld da? Wie ist Mangel da? Wie ist Dunkel, wie ist Verschwinden, wie ist Null da? Es ist negativ da — wie alles Daseyn, das nichts als der endliche Schatten des unendlichen Seyns ist.

*
* *

Zeit ist der Schatten der Ewigkeit — Raum der Schatten der Unendlichkeit. — Das ganze Universum ist nichts als der Schatten Gottes — und nur, als Gottes Schatten Etwas. Ohne Gott würde die ganze Welt so wegfallen, wie das Sonnenbild ohne die Sonne, oder jeder Schatten ohne Körper.

*
* *

Das Leben ist ein Traum des Daseyns, der das im Körper eingeschlummerte Seyn mehr oder weniger zusammenhängend träumt; wie der nächtliche Traum ein Spiel des Lebens ist, welches das im Schlaf vom Körper losgebundene Seyn wiederholt.

*
* *

Das Leben ist vielleicht der wahre Tod, und der Tod das wirkliche Leben.

Von der Fortdauer nach dem Tode.

(13. Dec. 1809.)

Was ist Ich — Selbstbewußtseyn?

Hat das Kind, das noch von sich in der dritten Person spricht, kein Selbstbewußtseyn?

Ist mein Ich im Traume kein Ich? Gehören die Vorstellungen im Traume (die oft meinen gewöhnlichen Vorstellungen gar sehr widersprechen) mir? oder gehören sie nicht mir?

Ist mein Selbstbewußtseyn im Traume nicht eben so vollständig, wie im wachen Zustande? Fällt es mir ein, irgend etwas in einem lebhaften Traume zur Vollständigkeit meines Ichs zu vermissen?

„Der Gedanke Ich bin nicht kann gar nicht „existiren; denn bin ich nicht, so kann ich mir auch nicht „bewußt werden, daß ich nicht bin," sagt Kant.*) Dies scheint auffallend wahr, ist es aber nur unter der Voraussetzung, daß mein denkendes und empfindendes Ich dasselbe sey — wie Kant an einigen Orten dahingestellt läßt, an andern sogar leugnet. Wäre mein Ich, und mein so und so modificirtes bestimmtes Individ Eins, dann allerdings sterbe ich mit meinem Tode, und bin ich todt nach meinem Sterben, d. h. mein Bewußtseyn hört mit meiner Organisation auf. Allein wie geht es zu, daß ich meine Organisation betrachten kann, und mein Individ denken? Was sich objectiviren läßt, ist mein Substrat, nicht mein innerstes Subject, ich kann nicht mein denkendes Ich denken. Und in dieser seiner Un-

*) Anthropol. pag. 75.

denkbarkeit liegt seine Unzerstörbarkeit. Mein denkendes Ich kann verschwinden, ohne daß mein empfindendes verschwindet — und umgekehrt. Das Ich in mir, mein Ich stirbt nicht, so wenig als es krank wird, toll wird, schläft oder in Ohnmacht fällt. Das sind lauter Begebenheiten meines Körpers, wobei mein Ich unangetastet bleibt. Ich besinne mich sehr gut auf die Vorstellungen meines Ichs in allen den Zuständen, worin man behauptet, es werde zerstört. Ich bin mir meiner einmal des Wahnsinn's bewußt gewesen, gar öfters der Ohnmacht — des Träumens selten, aber doch bisweilen — des Schlafens dunkel — des Gestorbenseyns oft im Traume sehr lebhaft. Daß ich je sagen werde: Ich bin nicht! kann ich mir allerdings nicht denken; aber daß ich einst sagen werde: Baggesen ist gestorben, Baggesen ist todt, Baggesen ist nicht mehr — kann ich mir sehr gut denken. Habe ich mir es doch schon gesagt, und vielleicht mit mehrerem Rechte, als ich es nach meinem Tode sagen werde. Denn ich glaube, daß schon mit mir wesentlichere Veränderungen vorgegangen sind, als die des Sterbens seyn wird. Ich hoffe, diese Veränderung wird Andern auffallender werden als mir.

Ich habe mit vielen denkenden Wesen mich über diese scheinbare Hauptveränderung in der immer ändernden Natur unterhalten. Sie haben alle nicht begreifen können, wie das Ich ohne die bestimmte Individualität bestehen sollte — sie haben durchaus zum vollständigen Selbstbewußtseyn Erinnerung ihres jetzigen Zustandes erfordert. Wo nicht, sagen sie, existirt zwar nach meinem Tode ein Anderer, aber nicht ich — ich habe nichts davon und frage nichts darnach. Mich dünkt, die Illusion, die hierbei obwaltet, ist keine feine und schwer zu tilgende, sondern grobe, gleichsam mit der Hand wegzuschiebende. Wie wenn sie allein von der Gewohnheit,

unser Selbst mit unserm Namen, unserer Lage, unsern Umständen, unserm Schatten, unserm Bilde, kurz mit Allem, was auf uns bezogen wird, aber nicht wir sind, zu verwechseln, herrührte?

„Ich bin nicht gewesen vor meiner Geburt" — sagt man — oder bin ich gewesen, war ich ein Anderer und habe nichts davon. Das erste lasse ich dahingestellt seyn — im zweiten Falle leugne ich das Gleichbedeutende. Habe ich nicht was davon, so hatte ich was davon — bin ich mir es jetzt nicht bewußt, so war ich mir es damals bewußt. Es sollte mich herzlich freuen zum Beispiel, wenn ich mein Urgroßvater gewesen wäre. Und wer weiß? Ob ich Einer gewesen bin, der sonst war, oder Einer der sonst nicht war, gilt mir gleich, denn ich habe eine so dumme und abscheuliche Selbstsucht nicht, Jemanden einen Mitgenuß meiner Individualität zu mißgönnen, zumal wenn meiner Individualität dadurch nichts abgeht. Es soll mich herzlich freuen, wenn ich jetztlebender Baggesen das Rendez-vous von Gott weiß wie die Vielen bin, die sich alle einbilden, sich zu seyn. Kann ich mehreren Geistern mit meiner Hülle dienen, desto besser. Ich treibe aber meine Uneigennützigkeit in diesem Punkt noch weiter, und nehme an, ich sey mein Urgroßvater so, daß er ich, und ich nicht er sey — mit andern Worten, daß mein jetziges Daseyn, als Baggesen, eine bloße Täuschung sey, und daß, was in mir existirt, ein mir ganz fremdes Individuum sey. Dadurch geht mir, als Mir in der Bedeutung, woran mir gelegen ist, gar nichts ab. Denn ich verlange in alle Ewigkeit kein anderes Selbstbewußtseyn, kein besseres Daseyn als das, welches ich im Traume besitze, während welchem Zustande ich doch Niemanden im Wege bin. Geträumte Genüsse sind mir unter allen Gesichtspunkten den wachen gleich, unter einem vorzu-

ziehen, in wiefern durch dieselben keines Andern seine gestört oder vermindert werden. Ich weiß nicht warum der liebe Gott mir nicht ewig unschuldige Träume gönnen wollte, wenn es ihm auch sonst an Platz oder Materie für mich armen Gauch in seiner unendlichen Welt am Ende fehlen sollte.

Ich empfinde mich in meinem Individ: sum Baggesen — Ich empfinde mich in meiner Frau und in meinen Kindern. Ich bin Gatte und Vater. Ich empfinde mich in allerlei andern Verhältnissen, nach welchen ich Bürger, Christ, Mensch bin. Ich denke — da bin ich noch nicht, lieber Cartesius, in der Bedeutung des Ichs, woran mir gelegen ist. Denn auch davon kann ich, wie von jedem zufälligen Verhältniß, abstrahiren. Ich bin. Das heißt, ich empfinde mich außer allen Verhältnissen. Ich will. Ich liebe — in einer erhabeneren Bedeutung. Allein in dieser hört mein Ich als Ich auf, oder fließt mit Gott, der Welt und meinem Du zusammen. In diesem Charakter kann ich nie zu seyn aufhören — denn in diesem habe ich nie anfangen können. Das höchste Leben kann weder beginnen noch enden — es ist da — und darin schwimmt alles, was anfängt und aufhört. Wer sich also bewußt ist, das höchste Leben auch nur zu ahnden, kann seiner Unsterblichkeit sicher seyn.

Giebt es vielleicht Menschen, die bei dem Ich bin nichts anderes als ich athme — und höchstens ich denke empfinden? Giebt es bloße Sachen und bloße Formen in persönlicher Gestalt?

Ich denke mich nicht als empfindendes, wollendes, liebendes, verdammendes und segensprechendes Ich, —

Ich empfinde mich auch nicht als solches; denn mein empfindendes Ich wird von mir gleichsam wahrgenommen. Ich werde mir geoffenbart — jeden Morgen — und mit jedem neuen Gedanken. Ich fühle, daß es nicht absolut von mir abhängt, mich mir selber zu offenbaren. Ich will, liebe und denke frei; aber ich bin nicht frei zu wollen, zu lieben und zu denken — in jedem Augenblick.

Könnte ich frei mein Wollen, Lieben, Denken anfangen, würde ich nicht bloß in allen Momenten vollständig daseyn, sondern würde mich auch auf mein Entstehen besinnen können. Ich werde mir gegeben — immerfort — wie ich mir ursprünglich gegeben wurde. Etwas giebt und nimmt mir mich selber, nach seinem, nicht nach meinem Belieben. Wer ist nie, trotz seinem besten Willen eingeschlafen? Wer ist nicht wider seinen Willen ohnmächtig geworden? Und wer ist nicht öfters ohne seinen Willen sowohl aus der Ohnmacht als aus dem Schlafe wieder aufgewacht? Ich möchte sagen immer. Keiner sollte sagen: Ich erwache von selbst; sondern selbst in dem Falle, daß man (was möglich ist) dem Schlafe entspringt gerade in der Stunde, worin man es sich Abends zuvor fest vorgesetzt: Ich wurde von selbst geweckt. Was also in mir ist, als Ich, ist zugleich außer mir — anderswo — und im angeführten Falle erwache ich nicht, (denn das Ich kann nicht schlafen) ich wecke mich. Mein außer mir vorhandenes Ich weckt mein schlafendes Individ; nimmt wieder davon Besitz; begeistet und beseelt es wieder. Das Leben von der Wiege bis zum Grabe ist kein fortfließendes, reines, bestimmtes Daseyn. Es ist ein unaufhörlicher Wechsel von Seyn und Nichtseyn, von Wachen und Schlafen, von Kommen und Verschwinden, von Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit des bestimmten Individs, worin nichts wesentlich ist, als der Typus desselben, woran alle diese Wechselmo-

mente gereiht werden. Ein ununterbrochenes Selbstbewußtseyn giebt es gar nicht. Man vergleicht das Leben gewöhnlich mit einem Strom, ich lasse das Bild gelten, aber sein Fluidum ist nicht Wasser, sondern Quecksilber. Es strömt fort in bald großen, bald kleinen, bald aus einander, bald in einander laufenden Tropfen; und der Lücken giebt es eben so viele als Füllen in diesem wunderbaren Continuum. Man könnte die Reihe der Momente unseres Lebenslaufs eben so füglich eine Folge von Todesmomenten, als eine Folge von Lebensgenüssen nennen. Ich habe berechnet, daß ich während meiner bisherigen Lebenszeit, wenn es hoch kömmt, ohngefähr in dem zwölften Theile davon in allem da gewesen bin? Wo war ich in den übrigen eilf Theilen? Und da es kaum der Mühe lohnte, ein Individ, wie das meinige, für den zwölften Theil des Gebrauchs davon zu organisiren, wer war in den übrigen eilf Theilen der Zeit da? Wer bewohnte während meiner Abwesenheit das von mir verlassene Haus — und benutzte nicht nur den Platz, sondern die Möbel, die ich alle da ließ? Zwölf Seelen hätten natürlicherweise an meinem zeitlichen Daseyn genug gehabt, da ich mir mit dem zwölften Theil desselben beholfen habe.

*
* *

Ein Hauptbeweis (für mich) für die Unsterblichkeit der Seele — ist die Rechtschaffenheit eines sie nicht Glaubenden. Daß es redliche, tugendhafte Menschen gegeben, die nicht an Gott geglaubt haben, bezweifle ich — daß es aber solche gegeben, die keine Hoffnung, auch nicht die mindeste, einer Fortdauer nach dem Tode gehabt, weiß ich mit historischer Gewißheit. Was war die Triebfeder der Tugend solcher Menschen? Warum bekämpften sie ihre Lüste? Nicht aus Gottesfurcht. Denn diese

bezieht sich auf den Richter der Todten. Die ich persönlich gekannt habe, haben sich alle auf ihre eigene Würde berufen. Gesetzt auch, sagten sie (Kantisch) ich werde nach dem Tode vernichtet — gesetzt sogar es wäre kein Gott — ich würde mich ja selbst verachten müssen, wenn ich nicht meine Pflichten erfüllte. Ich gestehe, daß die auf Gott und Unsterblichkeit (als Belohnung) verzichtthuende Rechtschaffenheit, die Tugend aus bloßer Gewissenhaftigkeit ohne religiöse Triebfeder, die Tugend, als bloße Aufrechthaltung eigener Würde, für mich etwas Erhabneres hat, als die sich durch Religion belebende, geschweige durch Religion begründende. Ich werfe mich vor einem tugendhaften, strengmoralischen, gerechten und guten Menschen nieder, der an Gottes Daseyn zweifelt, und von seiner Vernichtung nach dem Tode überzeugt ist — allein, alles was mir seine erhabene Erscheinung beweist, ist, daß die Unsterblichkeit ihm noch sicherer ist als mir.

Wie würde ein Wesen sich in dem Grade achten können, das heute Alles und morgen Nichts ist? Ein zeitlich und räumlich realisirter Widerspruch? Ein sechzig und wenn's hoch kommt achzig Jahre denkender Tod? Eine Tugend, die zu nichts taugt? Ein Spiegel der Gottheit aus bloßem Glas! Gebrannter Sand mit etwas Quecksilber dahinter, sollte nicht nur das Universum, sondern mehr als das Universum abspiegeln können?

Kant.

(Vernunft. Ahndung. Offenbarung.)

(16. Dec. 1809.)

Ich habe wenigstens siebenmal, meistens in verschiedenen Rücksichten die Kantischen Hauptschriften studirt, und was mir heller und heller geworden, ist die dem vortrefflichen Manne selber unbekannte, durchgängige Herrschaft des Verstandes über die Vernunft in beinahe allem seinem Philosophiren. Sein Wille sogar ist ihm selber unbewußt allmälig mehr verständig als vernünftig geworden, mit andern Worten, er hat sich, als Wahrheitssucher, in eben dem Grade categorisirt, worin Andere sich sensualisirt, als idealisirt haben.

Ueberall daher, wo der bloße Verstand angewendet werden soll, im ganzen Reiche des Wissenschaftlichen, als solchem, in allem was bestimmten Regeln unterworfen werden kann und werden soll, in allem wo Erfahrung und Nachdenken hinreicht, im Physischen, Historischen, Politischen und Gesellig-moralischen (Legalen), in allen den Fächern, mit einem Wort, worin sich französische Philosophen versucht haben, finde ich ihn beinahe vollkommen, über alle mir bekannten nüchternen, kalten, ruhigen, scharfen Denker, Hume selbst nicht ausgenommen, hoch erhaben; in allem Begreiflichen und Begrenzten finde ich ihn grenzenlos vortrefflich, und durch die vielleicht einzige Vielseitigkeit oder richtiger Umschauungsfähigkeit seines Verstandes, der nur in ihm ein vollständiger sicherer Mensch-Instinkt scheint, ist er mir beinahe Orakel.

Hingegen, wo die Vernunft als Vorhalterin der Ideen — Wahrgeberin, möchte ich sagen, des Unbegreiflichen, Unbegrenzten, Uebermenschlichen — schwebt, im unbedingt Moralischen, in der Religion — in der Poesie — in der Metaphysik, inwiefern sie hyperphysisch ist — in allem, wo Erfahrung, Prüfung und Nachdenken nicht hinreicht; sondern wo Ahndung, tiefes Gefühl, höhere Einbildungskraft, und eigentliche, alles andere Vermögen potenzirende Vernunft als Flügel des im Vorhandenen begrenzten, eingesponnenen Geistes, nöthig sind, find' ich ihn — nichts weniger als unfähig; aber ich möchte sagen: unwillig. Er scheint mir absichtlich, aus einer zu verständigen Scheu vor'm Fallen, die Flügel hängen zu lassen. Seine ehrliche Treue gegen das bestimmt Wahre macht ihn gleichsam mißtrauisch in seine heiligste Neigung: die innige, schwärmerische Liebe zum bestimmenden Wahren an sich. Er hat jene Wahrheit der Begriffe, welche ich die Richtigkeit, die Regelmäßigkeit nennen möchte, geheirathet, nimis uxorius amnis, und aus Furcht sich in die weit schönere der Ideen zu verlieben — mag er lieber gegen sie ungerecht werden, als eines Ehebruchs sich schuldig machen. Es ist ihm gewissermaßen zu verzeihen, denn seine Frau Gemahlin ist allerdings das Muster einer keuschen, haushälterischen, alle Pflichten treu erfüllenden Gattin. Was sag' ich, zu verzeihen! Nicht bloß zu verzeihen und zu entschuldigen — zu rechtfertigen ist er. Denn ohne Verstoß (Uebertretung der Regel, die ihm Sünde) könnte er nicht einer höhern Wahrheit, als die er einmal geheirathet, nachgehen — und es ist gegen die Natur eines Weisen, wie Kants, selbst der Tugend zu lieb ein Verbrechen zu begehen. Daß er es nicht gethan, ist sogar zu bewundern. Denn daß es ihm nicht absolut unmöglich gewesen (aus natürlicher Unfähigkeit), dafür bürgen

mir jene Flügel, die ich oft bei ihm in sechsfacher seraphischer Breite ausgespannt gesehen, und denen so viel ich sehen konnte nichts zum Fluge fehlte. Dafür bürgen mir die Fühlhörner (um ein anderes Gleichniß zu brauchen) die er so oft ausstreckt, aber freilich schnell wieder einzieht, bei jeder Annäherung des Uebersinnlichen.

Was hat also Kant durch seine Kritik der reinen Vernunft geleistet? Alles was diesseits der reinen Vernunft liegt, beinahe vollkommen in's Reine gebracht — die Küsten dieser neuen Welt befahren, viele derselben in ihren Aus- und Einbiegungen gemessen — das Meer um sie herum sondirt — viele Klippen und Sandbänke, Strömungen, Abweichungen der Magnetnadel und dergleichen die Schifffahrt dahin an sich betreffende Schwierigkeiten richtig angegeben und entfliehbar gemacht — mit ächt Cookischer Genauigkeit — wie er überhaupt im Weltumsegeln des Mundus intelligibilis mir ein wahrer Cook ist. In's Innerste dieser neuen Welt ist er aber nicht eingedrungen, (und hat auch das mit Cook gemein, daß ihm mehr an der Küstenmessung als an der Länderkunde lag) weil er darin nicht hat eindringen wollen. Da ist vielleicht, oder vielmehr gewiß, mancher frühere Weltumsegler, z. B. Plato, weiter gewesen.

Die Vernunft (die Vorhalterin der Ideen), kann sich als Weltentdeckerin drei verschiedener Vehikel bedienen: des sinnlichen Wahrnehmens: der Füße — des Verstandes, der künstlich angestellten Erfahrung: des Schiffs — des geistigen Gefühls der durch Andacht, Ahndung und Glaube beflügelten Einbildungskraft des Luftballons. Um ihr Ziel zu erreichen wird sie wahrscheinlich alle drei nach Erforderniß der zu überwindenden Schwierigkeiten brauchen müssen.

Das sicherste Vehikel ist allerdings das der Füße. Dadurch kömmt sie aber nur bis an die Grenze des Continents — durch's Grobsinnliche der Empfindungen. Wo dieß aufhört fängt ein Weg an, wo Kunst nöthig wird um weiter zu kommen, das große Meer des Feinsinnlichen — des Begreiflichen, Sittlichen, wissenschaftlich Geregelten. Jenes Land scheint aber nicht an der Grenze dieses feinsinnlichen Meeres unmittelbar zu liegen, sondern darüber weg, gleichsam durch eine Kluft getrennt. Hier liegen nicht nur Fußangeln, worüber sich hüpfen ließe — nicht nur Klippen, wodurch sich steuern ließe — sondern himmelansteigende schroffe Eisgebirge — oder wenn man lieber will, weil es an sich gleich ist, ein in den Abgrund hinabgähnender bodenloser Schlund, worüber weg nur geistige Flügel bringen können.

Daß wir solche haben, leugnet kein philosophischer Fußgänger oder Schiffer. Was er leugnet, ist, daß sie hinüberbringen — oder daß, wenn sie hinüberbrächten, das gesuchte Land jenseits da sey — ersteres der Skeptiker, letzteres der materialistische Dogmatiker.

Ahndung geben beide zu, nur leugnet der Erstere das richtige Ahnden des Möglichen — der Letztere die Möglichkeit des Geahndeten, auch zugegeben, daß richtig geahndet wurde. Mit dem Letzteren habe ich es gar nicht zu thun, wie überhaupt jede Behauptung, die einen Widerspruch unmittelbar in sich selbst enthält, von mir nicht widersprochen zu werden braucht.

Der Skeptiker ist zu gescheut, um das Daseyn einer übersinnlichen Welt zu leugnen. Er leugnet überhaupt nichts, wenn er consequent ist, als die Berechtigung des Behauptens. Am Ende behauptet er doch auch etwas schlechthin — und zwar das, woran uns einzig und allein wesentlich gelegen ist, um weiter zu kommen, das Doppelseitige nehmlich, worauf sich alles Zweifeln

gründet und ohne dessen Vorhandenseyn kein Zweifel möglich wäre. Mit der Annahme dieser Doppelseitigkeit nimmt er alles an, was Andere annehmen, nur nimmt er es nicht als Wahrheit, sondern als Trug, nicht als Erkenntniß, sondern als Täuschung an. Da er indessen consequent zugiebt, er könne sich wohl in dieser Annahme täuschen — kann keine Philosophie sich mit Recht über den Skeptiker beschweren, so wie er, als Skeptiker, auch keine Philosophie, sondern nur das dogmatisch Entscheidende in einer jeden angreift. Und in letzter Instanz dürfte er Recht haben.

Wäre Kant Skeptiker geblieben, womit er anfieng, würde er vielleicht in seiner kritischen Prüfung einen Schritt weiter gethan haben; aber so verführte ihn sein Verstand, schon auf der Mitte des Weges, Dogmatiker zu werden; und als solcher schnitt er sich endlich zuletzt die ihm angebornen Flügel, die er bis dahin nur hatte hängen lassen, als nicht bloß gefährliche, sondern an sich schädliche Glieder, rein ab.

Man könnte vielleicht sagen: Wer Skeptiker ist, wird nie ein philosophisches System zu Stande bringen, und wer nicht Skeptiker ist — nie ein haltbares und vollständiges. Wer die Philosophie für eine Wissenschaft hält, oder die Wissenschaft für Philosophie, wird sie nothwendig entweder verwerfen oder verfehlen müssen.

Kritische Philosophie ist keine Philosophie, so wenig als Aesthetik Kunst, oder Theorie Praxis ist.

Es giebt nur zwei mögliche Philosophien als wissenschaftliche Systeme. Der blos subjective Fichtismus — und bloß objective, Spinozismus. — Das Eine hebt aber das Andere auf, wie im Indifferenzsystem der Identität, das nichts als ein Multiplicationsexempel beider ist.

Skeptiker im höheren reinern Verstande waren Sokrates, Plato — und gewissermaßen alle alten Wahrheitsforscher bis Aristoteles — der es endlich bestimmt ergriffen zu haben wähnte, und die Philosophie, so wie alles Andere, durch die zergliedernde und systematisirende Allmacht seines Verstandes zur Wissenschaft — nicht machte — aber vernichtete. Doch giebt es auch in ihm Zeichen und Spuren einer durch alle Kunst dringenden ursprünglichen Skepsis.

Aristoteles und Kant (der Wissenschaften Columbus und Cook) sind vielleicht die zwei größten wissenschaftlichen Professoren gewesen, die existirt haben. Zusammengenommen haben sie vielleicht alles entdeckt, was auf der oberen und unteren Hemisphäre von Bedeutung entdeckt werden kann. Allein in der eigentlichen Weltumseglung der Philosophie ist von dieser Erde nicht die Rede. Wenn Plato und Jacobi an Erd- und Meerkenntnissen weit unter ihnen sind, dürften sie doch in dem, wovon die Rede ist, sie weit überflogen haben. Die Memnonssäule der Philosophie setzt einen ganz andern Bildner voraus, als selbst Phidias oder Praxiteles.

Wir haben von drei verschiedenen Vehikeln der wahrheitsuchenden — auf Entdeckungen ausgehenden Vernunft gesprochen — von den Füßen, von den Schwimmwerkzeugen, und von den Flügeln, oder vom Wagen, vom Schiff und von dem Luftballon. Es ist Mode geworden die letzten Vehikel zu verlachen. In der That zur Erkundigung der Erde und des Meeres — und vollends zum Wühlen in der ersteren und zum Tauchen

in das letztere — als Mittel der Gelehrsamkeit, oder der eigennützigen Klugheit (der gemeinen Welt theoretische und practische Philosophie) sind sie nicht bloß untauglich, sondern zweckwidrig. Man verlacht sie aber auch als chimärisch (an sich unmöglich) — und wie einst die Möglichkeit über's Meer zu reisen, bevor noch Schiffe erfunden wurden — und die Möglichkeit durch die Luft zu reisen, bevor noch Aerostaten — geleugnet wurde — wird noch von vielen das wahrheitahndende Vermögen der menschlichen Vernunft geleugnet.

Wie wenn sie gerade nichts als dies wahrheitahndende Vermögen selbst wäre? Daß sie lange als solche nicht erschien, beweist nichts. Auch das Flügelpferd hatte nach den ältesten Fabeln keine Flügel.

Das Verlachen des Ahndens — wegen des Grillenfangens — des Glaubens, wegen des Schwärmens — des geistigen Sehens, wegen der Geisterseherei — der Religion wegen der Superstition — ist eben so ungerecht oder läppisch, als die Verachtung des Nachdenkens wegen des Grübelns — des Suchens wegen des Irrens — der Gelehrsamkeit wegen der Pedanterei — der Moral wegen der positiven Legalität seyn würde. Es heißt den Körper des Schattens wegen nichtig finden — den Gebrauch des Mißbrauchs wegen verwerfen — und die Sonne am Himmel einiger Feuersbrünste wegen verfluchen. Weil der Wahnsinn mit Bildern spielt, weil ein Tollhäusler keine ordentliche Prosa spricht, darum darf die Welt keine Ilias und Odyssee haben — darum sind Shakspears Tragödien unter aller Kritik. Freilich über aller prosaischen. Weil ein Schuster über den halb- oder vielleicht gar nicht verstandenen Plato geschwärmt, und einige junge Studenten über den vielleicht wieder mißverstandenen schwärmenden Schuster ganz toll geworden sind — darum ist Plato ein philosophischer Phantast,

die höhere Philosophie Tollhäuslerei — und der Genius des Sokrates ein Kobold. Aber der Mensch ist im Stande, die Menschheit wegen der Anthropologie, und die Gottheit selbst wegen der Theologie zu verachten.

Das Verbieten der Ahndung in der Philosophie, weil das Geahndete dunkel ist in Vergleichung mit den sogenannten klaren Begriffen, und in der That dem nichts Ahndenden nichts sagt, sieht dem Verbieten der Pausen in der Musik jenes Hofmarschalls ähnlich, der mit Unwillen einige Instrumente in einem Concert am Hofe von Zeit zu Zeit schweigen bemerkte. „Im Dienste seiner Durchlaucht werden keine Pausen gelitten." Der Herr Hofmarschall würde Recht gehabt haben, wenn Getönlärm und Musik einerlei wäre.

So wie aber aus lauter bloßen Tönen nie eine Musik zu Stande kommen würde — jeder Lärm würde sonst Musik seyn — aus lauter bloßen Farben keine Malerei — aus lauter bloßen Strichen keine Zeichnung — so kömmt auch aus lauter noch so klaren abstrakten Begriffen in Ewigkeit keine Philosophie heraus.

Es giebt aber Hofmarschälle im Dienste seiner Durchlaucht der Wissenschaft, denen es an philosophischem Gehör fehlt, wie am malerischen Auge. Für sie sind Musik und Malerei bloße Quantitäten der Eindrücke auf die Netzhaut und das Trommelfell, und nicht Qualitäten, die nur dem innern Ohr und Auge empfindlich sind. Nur das musikalische Ohr hört die Musik — nur der Philosoph versteht den Philosophen, und nur der Dichter empfindet den Dichter.

Alle Menschen sind nicht Philosophen und Dichter, selbst in der gemeinen Bedeutung nicht. Denn gesetzt auch, sie hätten alle philosophische und poetische Anlagen, was ich so wenig glaube, als daß sie alle musikalische oder malerische Anlagen haben — so würde doch Ent-

wickelung dieser Anlagen erfordert und Uebung, um sie zu Lehrern oder Beurtheilern zu erheben. Eben so wenig sind alle sogenannte Dichter und Philosophen — das Eine oder das Andere in höherem Sinne, in der eigentlichen, das Ideal wo nicht erschöpfenden doch berührenden Bedeutung. Wären sie es aber auch — ich nehme die vollkommensten an, sie seyen nun viele oder wenige, so wären doch die Schriften der letztern nicht die wahre Philosophie selbst, wenn auch die Gedichte der erstern die wahre Dichtung wären.

Denn wahre Philosophie liegt und muß nothwendig hinter der Vorstellung liegen, wenn wahre Poesie auch die Darstellung selber ist.

Es dürfte sich nach genauer Prüfung (aber freilich eines andern prüfenden Vermögens als des bloßen Verstandes — ich möchte lieber sagen nach vollendeter Beherzigung in voller Begeisterung) — finden, daß eigentliche Poesie nichts anderes sey, als Darstellung eigentlicher Philosophie.

Aus diesem würde folgen, daß jenes in der Metaphysik Gesuchte, sich zweckmäßiger in Bildern, Gefühlen und Thaten, ausdrücken ließe, als in Zeichen, Begriffen und systematischen Abschnitten. Ich spreche hier von der Poesie überhaupt — Idealisirung der Natur — in Sprache, in Farben oder Tönen — schöner Kunst.

Wie wenn die Versinnlichung der Idealwelt (Offenbarung des Uebersinnlichen) nur durch die Idealisirung der Sinnenwelt möglich wäre — darin läge! Wer Augen hat, der sehe! wer Ohren hat, der höre!

Plato.

(Unsterblichkeit.)

(18. Dec 1809.)

Es ist unbegreiflich, wie der edle vielahnende Stollberg den Plato im Gastmahl, wo Sokrates die Diotima sagen läßt:

„Wähnst du, daß Alceste den Tod für Admet, „Achilles dem Patroclus im Tode zu folgen, unser „Kodrus, zu Erhaltung der Herrschaft seiner Söhne sich „in den Tod zu stürzen, gewählt haben würden, wofern „sie nicht gehofft hätten, ihrer Tugend ein unsterbliches „Andenken zu stiften, welches unter uns blüht? Weit „gefehlt! ich wenigstens meine, daß alle der unsterblichen „Tugend und so ehrenvollen Ruhmes wegen solche Thaten „thun. Destomehr thun sie es, je besser sie sind. Denn „es gelüstet sie des Unsterblichen." —

Es ist unbegreiflich, sag' ich, wie er diese schöne und klare, ächt platonische und socratische Stelle so ganz hat mißverstehen können, daß er in einer Note dazu ausbricht:

„Es thut mir weh, daß die sonst so weise Diotima „jener Helden Thaten dem Ehrgeize zuschreibt, Thaten, „welche weit edler erscheinen, wenn wir ihren Grund in „der Liebe suchen u. s. w."

Man sollte beinahe fürchten, er habe das ganze Gespräch Socrates und Diotimas nicht verstanden; denn alles Vorhergehende zeigt ja deutlich, daß Diotima jene

Thaten der Liebe zuschreibt. „Der unsterblichen Tugend und eines so ehrenvollen Ruhmes wegen thun sie solche Thaten" sagt Diotima. Wo ist hier von Ehrgeiz die Rede? Wenn vollends jener Hang zur Unsterblichkeit und ihrer Offenbarung (im Ruhm) als das Grundwesen der Liebe, wesentlich als ein Begehren des dauernden Guten, erklärt worden ist.

O! wie hat Plato recht, wenn er in seinem Briefe an Dion sagt:

„Jeder weise und brave Mann wird sich hüten, „über hohe Weisheitslehren je etwas Schriftliches den „Menschen mitzutheilen, wodurch er gegen selbe nur „Verdacht und verwirrendes Mißverständniß hervorbrin„gen würde." Denn geschieht das am grünen Holze rc.

Vom Ursprunge des Bösen.

(19. Dec. 1809.)

Das Böse ist nicht ein Wesen, ein Ding, eine Substanz, ein für sich bestehendes Etwas — und es ist darum lächerlich nach seinem Ursprung als Quell zu fragen. Dieser Quell müßte das Böse an sich seyn, und an sich ist das Böse nichts. Ich möchte sagen, daß es eben darum Böse ist, daß es keine Haltung an sich, keine wesentliche Realität habe. Was an sich ist und irgend eine Haltung an sich hat, ist nothwendig gut — was an sich eine vollständige Haltung hat, sich selbst zum Daseyn genug ist, das höchste Gut.

Das Böse ist ein subjectives Verhältniß des an sich Guten. Sein Ursprung ist also nicht eine Ursache, Quell, sondern ein Grund — gleichsam ein Stoß. Mit andern Worten: es hat keinen eigentlichen Ursprung.

Das Uebel hat ebenfalls keinen Ursprung; denn es ist nichts an sich, ein bloßes Verhältniß, das wahrscheinlich gar nicht stattfinden würde, wenn es nichts Böses gäbe. Das Böse ist ein geistiges, das Uebel ein körperliches Verhältniß, beide des einzelnen geistigen Wesens.

Beider Grund ist also keine Ursache, kein Ursprung im Ewigen, sondern eine Veranlassung — in der Zeit.

Wenn aber etwas da ist, auch nur als bloßes Verhältniß, ja sogar als das nichtigste aller Verhältnisse: Lücke — in der Erscheinung, muß irgend ein Grund

dieser nichtigen Erscheinung vorhanden seyn. Dieser Grund des Bösen ist das Gute — in der Zeit; oder das Gute, nicht an sich, sondern außer sich; das **endliche Gute.**

Die Verendlichung des unendlich Guten, die moralische Schöpfung, war nur durch eine Losreißung des Geistigen von der Nothwendigkeit, und ein Anheften desselben an die Zufälligkeit ɔ: Freiheit möglich.

Wenn endliche Geister seyn sollten, mußten sie nothwendig unvollkommen seyn. Wie konnte aber die Vollkommenheit etwas Unvollkommenes hervorbringen?

Ich antworte: die ewige, unendliche Unvollkommenheit hat nicht das Unvollkommene hervorgebracht; sondern sie hat die Vollkommenheit auf alle mögliche Weisen geoffenbart, von der vollkommensten bis zur unvollkommensten.

Die Frage: warum ist das Uebel da? und warum erscheint das Böse? ist an sich gleich bedeutend mit der Frage: warum ist überhaupt etwas da? Denn von dem Augenblick an, da Etwas da seyn sollte, mußte nothwendig das Böse und das Uebel auch da seyn können.

Wenn man aber nun, aus redlichem Haß gegen das Böse, der sich in einer schönen Seele groß genug denken läßt, um dessen Abwesenheit jedes besondere Gut vielleicht gerne, wenigstens im Momente der Empörung dagegen, aufzuopfern, weiter fragen wollte: warum ist ein so verruchtes Ding als Etwas da, das selbst beschränkt (mithin nicht von hinreichlicher Wichtigkeit) einen Greuel von ungeheurer Wichtigkeit nothwendig macht — (warum hat es ein Menschengeschlecht geben sollen, da es Tyrannen und Sclaven giebt?) so antworte ich: Die Frage: warum giebt es etwas? ist mit der Frage: warum ist die Welt da? gleichbedeutend.

Versteigt man sich nun in seiner theoretischen Heiligkeit (denn die ist grenzenlos, oft selbst in dem größten practischen Taugenichts) so weit, daß man fragt: warum ist die Welt, das Universum da? so antworte ich: weil Gott da ist.

Demjenigen, der über diese Grenze des Warums noch wegfragt, antworte ich nicht mehr, sondern wende mich von ihm ab mit der allem ein Ende machenden Frage: Warum fragen Sie?

Die Philosophen, die wegen dergleichen Schwierigkeiten nicht Gottes Daseyn annehmen wollen — wollen eigentlich nichts als Gottes Daseyn, kein anderes Daseyn, als das Daseyn Gottes. Denn alle rühren von einem Daseyn außer ihm her.

Aphoristische Gedanken.

(20. Dec. 1809)

Als ich den edlen scharf- und tiefdenkenden, zugleich aber auch hell- und weitsinnenden Professor Kielmayer fragte, welches wissenschaftliche Werk er für das vorzüglichste hielte in der ganzen Bibliothek menschlicher Kenntnisse, zeigte er mir Lyonels Ueber die Weidenraupe.

Wenn Jemand in der Philosophie, mit methaphysischem Geiste, doch einmal das Beispiel Lyonels befolgen wollte — und wie er in der Naturkunde eines der kleinsten Phänomene wählte, um dessen Betrachtung und Untersuchung zu erschöpfen, statt ein oberflächliches Buffonisches Werk über die ganze Natur, eine Naturgeschichte zu liefern — ein Phänomen des Denkens — irgend einen einzelnen allgemeinen Begriff — irgend ein bedeutendes Wort in der Sprache — herausnehmen wollte, um daran die ganze Kritik der reinen Vernunft zu erschöpfen, statt oberflächliche Systeme der theoretischen und practischen Philosophie zu geben!

Bevor Jemand eine eben so erschöpfende Abhandlung über das Bindwort Und, zum Beispiel, schreibt als Lyonel über die Weidenraupe — wird kein gründlicher Schritt vorwärts in der Methaphysik gethan werden.

*
* *

Glauben verhält sich zum Wollen, wie Wissen zum Wünschen.

*
* *

Wissen ist die Erkenntniß und Ueberzeugung des beseelten menschlichen Körpers.

Glauben ist die Erkenntniß und Ueberzeugung der bekörperten menschlichen Seele.

* * *

Erkennen im Geiste und in der Wahrheit heißt nicht Wissen, sondern Glauben. Erkennen im Leibe (sinnlich) und in der Erscheinung hingegen sollte alles menschliche Wissen heißen.

* * *

Es ist nicht so ausgemacht, daß die meisten tugendliebenden Gläubigen irrig geglaubt, als daß alle kenntnißliebenden Wisser irrig gewußt haben. Sollte aber das Eine sich an dem Andern nicht über beide zum philosophischen Erkennen erheben können? zur Weisheit?

* * *

Die Scheu vor dem Glauben in der Philosophie des Aberglaubens wegen, ist eine wahre Wasserscheu — und vielleicht wie diese einem rasenden Durst zuzuschreiben. Der Wasserscheue fürchtet sich sogar vor dem Licht, weil es an Durchsichtigkeit eine entfernte Aehnlichkeit mit dem Wasser hat. So gerade fürchtet der Ungläubige religiöse Empfindungen, weil sie eine entfernte Aehnlichkeit mit schwärmerischen Grillen haben.

Urtheil.

Wäre das Wissen das Höchste in der Philosophie, so müßte ein schlechter, ungerechter, lasterhafter Mensch es in der Erkenntniß des Wahren eben so weit bringen

können, als der gute, gerechte, tugendhafte — der Thor eben so weit als der Weise — weil er eben so gut als dieser physisch vollkommen organisirt seyn kann. Sagt man, warum nicht? so frag' ich: wo bleibt euer Zusammenhang zwischen theoretischer und practischer Philosophie? Was wird in diesem Fall aus der theoretischen in Anwendung auf das Verhalten der Menschen?

Wenn das Wahre in keiner Verbindung mit dem Guten steht — warum die Wahrheit suchen?

Skepsis.

Wahrheit ist ein relativer Begriff, das Gute aber ein positiver. Wahrheit, als bloße Wahrheit, das Wahre an sich ohne weiters ist kein Wesen — ist Modus eines Wesens. Wer alles Wahre wüßte, würde am Ende nichts haben, wenn er nichts darin glaubte. Denn die ganze Ausbeute wäre ein Zusammenstimmen überhaupt des Sehens und des Bildes. Was sieht aber, und was wird gesehen? Ich sehe richtig — zugegeben; aber der Gestäupte fühlt auch richtig — was hat er davon? Zusammenstimmen des Objectiven und Subjectiven in einem Bewußtseyn: Vapulo. Die gesuchte Wahrheit.

* * *

Daß Wahrheit kein positiver, sondern ein bloßer Relationsbegriff des Positiven sey, erhellt unter anderm aus der Betrachtung seiner Gradlosigkeit. Alles Positive hat einen Grad vom Kleinsten bis zum Größten, vom Niedrigsten bis zum Höchsten, vom Unvollkommensten bis zum Vollkommensten.

So giebt es Grade des Etwas, aber keine des Nichts — Grade des Lichts, aber keine der Finsterniß — Grade

des Lebens, aber keine des Todes — Grade der Fülle, aber nicht der Leere — Grade des Seyns (als Wesen), aber keine des Daseyns (als Existenz).

Wahr — wahrer — am wahrsten — sollte immer wahrscheinlich — wahrscheinlicher — am wahrscheinlichsten heißen.

Leer, leerer u. s. w., leerscheinend, leerscheinender u. s. w.

Kants Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Methaphysik einzuführen, laß' ich gelten — aber die Größe des Negativen darin verbitt' ich mir!

Die Wahrheit der Wahrheit wegen zu suchen heißt — Suchen überhaupt, nicht um zu finden, sondern um zu suchen. Das Schlechte ist so wahr als das Gute, das Schädliche als das Nützliche, das Schändliche als das Ehrenvolle.

Es ist aber eine Lüge, oder wenigstens eine Täuschung, wenn Jemand behauptet die Wahrheit, bloß um der Wahrheit willen, zu suchen — irgend ein Verhältniß, nur des bloßen Verhältnisses willen. Demjenigen, der dies Verfahren nur heuchelt, um durch einen gewissen Anschein von Unparteilichkeit zu blenden, habe ich nichts zu sagen — dem sich Täuschenden bemerke ich folgendes:

Die Wahrheit ohne Rücksicht auf persönliches Interesse suchen, heißt noch nicht, die bloße Wahrheit, als solche, weil sie wahr ist, suchen. Es heißt höchstens sie ihres eigenen Werthes, ihrer eigenen Vollkommenheit wegen suchen, weil man ihr eine solche zuschreibt, wenn nicht im Verhältniß zu unserm Individuum, so doch im Verhältniß überhaupt zu irgend etwas. Man sucht sie also als Mittel — nicht als Zweck — des Findens. Etwa wie derjenige, der eine Kerze in der Nacht anzündet, nicht des Kerzenlichtes wegen; denn warum

zündet er bei Tage keine an — sondern des Sehens wegen.

Es sucht eigentlich keiner die Wahrheit, sondern die Verunft sucht sie in Jedermann, so wie der Mensch nicht das Licht sucht, sondern das Sehen in ihm, das Auge. Das Auge sucht aber das Licht nicht bloß des Lichts, sondern der Helle wegen — und so die Vernunft die Wahrheit des Seyns wegen. Die Vernunft sucht das Seyn in der Wahrheit, das Ewige — und der vernünftige Mensch sucht d a s G u t e im Seyn.

Kenne dich selbst.

(22. Dec. 1809.)

Die ganze Welt weiß, welch eine allgemeine Bewunderung die alte Inschrift am Tempel zu Delphi: „Kenne dich selbst", bei allen ältern und neuern Philosophen erregt hat. Es giebt vielleicht nichts unbedingter für ächt philosophisch Gehaltenes, nichts allgemeiner Verehrtes im ganzen Schatz der menschlichen Weisheit, als diese mit religiöser Ehrfurcht heilig aufbewahrte Weisung — die einzige, in deren Würdigung alle streitenden Parteien, nicht nur der Philosophen, sondern gar der Nichtphilosophen, soweit meine historische Kenntniß und gesellige Erfahrung reicht, gemeinschaftlich übereinkommen. Ohne Zweifel mit Recht, und sich an dieser Inschrift zu vergreifen wäre ein wahres Crimen læsæ majestatis nicht nur der gelehrten philosophirenden Vernunft, sondern des ungelehrten nicht philosophirenden menschlichen Verstandes. Ich selber, je mehr ich dieser Inschrift nachgrüble, je mehr erstaune ich über die philosophische Tiefe darin. Nur nimmt mich Wunder, welch ein noch größeres Aufheben daraus gemacht, welch eine noch größere Bewunderung es erregt haben, und wie noch mehr ich selbst über die Tiefe staunen würde, wenn die Inschrift auf jenem Tempel etwa: „Kenne mehr als dich selbst!" gelautet hätte. Ich überlasse jedem meiner Leser, den Fall hypothetisch anzunehmen und selber nachzudenken.

(23. Dec. 1809.)

Kant, sowohl als Hume, verwechselte das Ens mit dem Esse, das Seyn mit dem Dinge, die Gedanken mit den Begriffen, und das Begriffene mit dem Gedachten.

Diese Verwechselung bringt mit sich, entweder die Schranken für das Beschränkte selbst — die Grenzen für das Begrenzte — (Raum und Zeit für bloße Formen der Subjectivität, Gott und die Welt für bloße Ideen z. B. wie Kant) zu halten, oder weil das Absurde hierin lebhaft wahrgenommen wird, das Begrenzte wegen der Grenze, das Beschränkte wegen den Schranken schlechthin zu leugnen, wie Hume.

Im Objecte (als bloß Gedachten) ist kein Wesen — im Wesen als bloßem Objecte kein Seyn. Ohne Denken könnte nichts existiren. Die Vernunft spricht ewig nur ein einziges Wort aus: = ist — und nichts anders spricht dieses Wort aus. Sie behauptet nichts als Seyn überhaupt, Existenz an sich — sie ist über das Wesen der Dinge zu erhaben, um sich herabzulassen darüber das mindeste zu sagen. Nur die Phantasie schwazt über das Wesen der Dinge, unwissend ob wach oder im Traume, vernimmt w i e, w e n n sie sind, w a s sie sind, und w o sie sind; aber weiß schlechterdings nicht, ob sie sind — das einzige, was die Vernunft weiß; aber freilich auch, wenn nicht das Wesentlichste, das Wichtigste. Man halte dies nicht für Unsinn, weil etwas mehr als Sinn darin ist — und weil ich gezwungen bin, das was mehr als sinnt — schwazen zu lassen — das O b ist die versteckte Grund-Kategorie aller denkbaren Kategorien — die logische Copula, der wahre Logos in der Logik — nicht das I c h sondern das **Bin** der eigentlichste, wahrste, höchste, göttlichste Gedanke des Menschen — das **ist** das

Göttliche in der Natur — das **Seyn** (das Infinitivum, Esse) die Gottheit selber.

Die denkende Seele fragt daher wenig nach dem Was, Wie, Wenn, Wo — danach fragt jedes Leben und erhält unmittelbar befriedigende Antwort in und durch das Leben selbst. Die Phantasie wird durch Phantasmata befriedigt — und deren giebt es ja selbst nach dem alles Daseyn zermalmenden Kant und dem alles Seyn durch sein Ich zernichtenden Fichte, und dem alles, was jene noch als Schein übrig ließen, durch seine Indifferenz sogar als Schein tilgenden Schelling — in der allernichtigsten aller Nichtwelten, genug, um Jahr aus Jahr ein so vergnügt wie ein Maykäfer, ja sogar wie ein Kaiser, zu leben. Und so ein Leben, wie der Engel, in Hebels schönem Gedichte sagt, ist denn wohl auch für ein Thierli gut. Was aber höhere als käferliche oder kaiserliche Bedürfnisse in der Philosophie hat, der fragt nach etwas ganz Anderem, nach etwas von den Formen, Beschaffenheiten, Verhältnissen und Modificationen der Dinge himmelweitverschiedenen — nach demjenigen nehmlich, was ihnen selbst und allen ihren Gestaltungen gemeinschaftlich zu Grunde liegt, und was einzig und allein, unter allen Bewegungen und Veränderungen, bleibend an und in ihnen ist, mithin mehr als nur scheint, mehr als nur entsteht und vergeht, mehr als nur lebt (denn dies ist gleichbedeutend mit stirbt) mit einem Worte: ist. Dieses ist, was in ihnen und an ihnen, denkt und gedacht wird — und dies kann nichts anderes als das Göttliche in ihnen seyn — das Unwandelbare, Einfache, Unveränderliche, Ewigbleibende.

Wer meines Bedünkens zuerst unter den Philosophen sich diese Frage (meiner Vernunft gemäß) scharf abgeschnitten von allen andern aufstellte — und obgleich der erste (historisch bekannte) am richtigsten zu lösen anfieng,

vielleicht wirklich löste, war Pythagoras, und zwar (lache nicht, und um's Himmels willen glaube mich ja nicht auf neumystischem Wege) in seiner Zahlenlehre, wie ich sie mir vorstelle.

Die pythagorische Vergötterung der Zahlen schrieb ich zwar lange auf die große Liste der menschlichen Schwärmereien, und kümmerte mich so wenig darum, wie um die Swedenborgischen Geisterseherereien, weil ich sie für bloße Schwärmereien hielt. Nachher, als der Pythagoras durch alles, was ich von seinem Leben und Weben in der Geschichte erfuhr, mir zu einem der verehrungswürdigsten Menschen geworden war, hielt ich es wenigstens der Mühe werth, mir seine besondere Aufmerksamkeit auf die Zahlen, wo möglich, als eine vernünftige Ausschweifung wenigstens zu erklären. Was ein Pythagoras wichtig befunden hat, sagte ich mir, darfst du nicht als unnütz, geschweige denn toll verdammen. Er muß irgend eine Ansicht der Zahlen gehabt haben, nach welcher sie wenigstens eben so bedeutend werden, als die geometrischen Figuren — ja wer weiß? vielleicht eben so bedeutend, als die platonischen Ideen, oder die aristotelischen und kantischen Kategorien. Suchen wir einmal diese Ansicht auszufinden.

Nach mannigfaltiger Betrachtung der einzelnen Zahlen und des ganzen Zahlensystems fand ich natürlicherweise, einmal darauf gebracht, daß etwas Göttliches darin sich offenbaren könne, manches Göttliche, ja gewissermaßen alles Göttliche darin — denn ich fand die Arithmetik, wie die Geometrie und die Logik, nichts weniger als einen reinen Spiegel meiner Vernunft — die Vernunft gleichsam objectivirt in etwas außer meinem Ich vorhandenen.

Es fiel mir auf, daß eben so wenig als irgend eine Kunst oder Wissenschaft ohne Mathematik und Logik hätte entstehen können, diese beiden noch weni-

ger ohne Zahlen jemals hätten auch nur anfangen können. Das Allgemeingeltende und Allgemeingültige in der Geometrie und Logik war mir längst aufgefallen, jetzt fiel mir auf, daß das eigentlich Allgemeingeltende in beiden sich auf das Arithmetische in beiden beschränken ließe — und ich wurde bei dieser Entdeckung ordentlich pythagorisch begeistert. Ich hatte in der Geometrie von jeher gleichsam das Gerippe der Sinnenwelt gefundeu — eine Urzeichnung und Umriß des Universums — die ursprünglichen Gesetze des Außermirvorhandenen. In der Logik fand ich gleichsam das Gerippe der Vernunft, eine Urzeichnung und Umriß meines Geistes, die ursprünglichen Gesetze des Inmirwaltenden. Wie? sagt' ich, wenn ich in der Arithmetik die Gesetze jenes X finden sollte, welches das in mir mit dem außer mir, die Logik mit der Geometrie verknüpft — dasjenige was im Raume und in der Zeit zugleich ist, und ohne welches Raum und Zeit sich nicht anschauen oder construiren lassen?

Ich fand es in der That.

Was ist Raum? Reines Nebeneinander. Geometrie.

Was ist Zeit? Reines Nacheinander. Logik.

Was ist in Beiden? Reines Einander.

Was ist reines Einander? Außereinander.

Was ist Raum und Zeit gemeinschaftlich? Reines Außereinander. Arithmetik.

Erst durch die Arithmetik erhält der mathematische Punkt in der Geometrie und die Copula in der Logik eine Bedeutung. Jener ist keine bloße Grenze — dieser keine bloße Verbindung. Beide sind das unbedingte, absolute, unwandelbare, alles haltende, durch sich selbst und in sich selbst allein begründete Eins — das im Raume sich geometrisch und in der Zeit logisch in allen Formen, in allen Bildern und Gedanken, als das Beharrende offenbart.

Durch dieses Eins allein entsteht die Linie, die Fläche und der Cubus — durch dieses Eins allein der Gedanke, der Begriff und die Idee.

Pythagoras hatte also Recht: Zahl ist das Allgemeine, das Ursprüngliche, das Erste. Zahl ist das einzige Unvertilgbare, das Bleibende, das Ewige. Zahl ist das einzige sichtbare, hörbare, fühlbare, offenbare Uebersinnliche. Kein Wunder, daß er den Zahlen Wunderkraft zuschrieb. Wie er sie dachte und wie man sie ihrem Urwesen nach denken muß, sind sie eben so viel Strahlen des ewigen unendlichen Lichts — eben so viel Offenbarungen der Gottheit.

Das Wunder aller Wunder ist das Außereinander. Wer dies begreifen könnte, würde die Welt begreifen; wer aber das Eins, was in dem Außereinander zugleich neben und nacheinander ist, begreifen würde, würde die Natur und durch diese Gott begreifen.

So weit meine Ehrenrettung der pythagorischen Schwärmerei. Ob der edle Mann es so verstanden hat, weiß ich nicht; ich weiß nur, daß er es auch so hätte verstehen können, und daß wir einander verstehen würden, wenn mich auch hier sonst kein Mensch verstünde.

Daran stoße man sich ja nicht, daß die Arithmetik die Gemeinste aller Wissenschaften ist. Es giebt eine noch gemeinere, die Sprache. Eine der ungemeinsten und vornehmsten Wissenschaften ist die Heraldik — was haben wir aber davon?

Ueber Demonstration.

(24. Dec 1809.)

Das Daseyn Gottes demonstriren hielt ich bisher für unsinnig und unvernünftig, weil Gott, als göttliches (über meine Sinnlichkeit und Vernunft unendlich erhabenes) Wesen, als das unendliche ewige, in sich selbst und durch sich selbst bestehende Seyn, das **voll-kommene — universale — wahre** — einzige ganze **Ur- und Allseyn** — allerdings nicht begriffen werden kann.

Nach genauerer Untersuchung meiner Begriffe, oder vielmehr desjenigen, was ich mir dachte dabei, vom Daseyn — Seyn — Demonstriren und Begreifen, ergab sich mir aber, daß ich Daseyn mit Seyn, und Begreifen mit Demonstriren eben so sehr als Unsinn mit Unvernunft verwechselte. Ich will mich bestreben, den Gang meines Nachdenkens hierüber darzustellen.

Ich prüfte zuerst das Wort Demonstriren, um mir klar zu machen, was ich eigentlich im Sinne hatte, wenn ich demonstriren wollte. Ich fand, daß ich so zu sagen nichts dabei im Sinne hatte, ɔ: daß nie mein Sinn, sondern das Uebersinnliche in mir bei jeder Demonstration — (einer mathematischen z. B.) beschäftigt sey, und daß durch jede Demonstration etwas Uebersinnliches, meine Vernunft und nicht meinen Sinn Befriedigendes herausgebracht werde. Ich will mich deutlicher erklären. In jeder bisherigen Demonstration, seit Euclides, der doch wohl gewußt hat, was Demonstration

heiße, fand ich das Sinnliche (im Raume Sichtbare) des zu Demonstrirenden bei Seite gelegt, gleichsam weggeworfen — das Daseyn also des zu Demonstrirenden aufgehoben; denn das Daseyn ist immer was Sinnliches, weil das Da ein schlechthin sinnlicher Stand und Umstand ist. Dieses sichtbare △ z. B. wird als dasjenige, was da ist, was meinem Auge als dies Dreieck da angezeigt wurde, meiner Vernunft als Dreieck überhaupt gleichsam ausgezeigt, als allgemeines, übersinnliches, mithin unsichtbares Dreieck dieser Vernunft klar gemacht; das Zufällige daran und Veränderliche, was durch mein Auge einzig meinem Sinn geliefert wurde — nicht um die Idee vom Dreieck zu bekommen (wie Hume meint) sondern um die Idee vom Dreieck, die ewig in meiner Vernunft mit dem Vermögen in's Unendliche zu unterscheiden war, gerade in diesem Moment rege zu machen (wie Kant und Andere gegen Hume richtig zeigen) — dies Zufällige und Veränderliche ɔ: zu meinem Sinn Relative, die drei Federstriche — die Farbe (hier die schwarze) eines jeden — die Länge eines jeden — die Figur sogar, wofern sie nicht mit der Form zusammentrifft, (wie ich bis weiter glaube) kurz Alles, was dies Dreieck einzig und allein zum Dreieck meinem äußeren und inneren Sinne machte — löscht Euclides rein aus, wenn er mir das Dreieck demonstrirt. Das Monstriren hört also eo ipso mit dem Demonstriren auf. Statt ein Dreieck nur zu sehen, muß ich das Dreieck mir zu denken anfangen. Ist es mir nun einmal demonstrirt, das ist, hab' ich mir sein als Dreieck überhaupt bestimmtes Wesen durch Ausweisen des Nothwendigen und Unveränderlichen daran rein und vollständig gedacht, so können fortan alle wirklichen Dreiecke in der Welt verschwinden — ich brauche keine Monstration mehr. Die Demonstration der Möglichkeit aus einem einzigen

Wirklichen reicht hin, um mir in Ewigkeit den Triangel zu denken, ɔ: alle möglichen Triangel in meiner Vernunft zu finden, als Vernunftdinge. Bin ich nun zugleich ein mit Sinnlichkeit begabtes Wesen, so kann ich hinfort auch wirkliche Triangel monstriren (gesetzt es wären zufälliger Weise keine sichtbaren da — an meiner Wand zum Beispiel, oder auf meinem Papier — das heißt, ich kann sie construiren. Denn Construiren heißt monstriren aus der Vernunft in die Sinnenwelt hinein. Demonstriren monstriren aus der Sinnenwelt in die Vernunft hinein. (Das Eine macht gleichsam die Probe des Andern, und so zerfällt das unendliche All in zwei dem Menschen nothwendig verschiedene Welten, die monstrable und demonstrable, die aber gleichsam zusammenfallen und einander decken, wie die sichtbare Dreiseitigkeit und die unsichtbare Dreiwinklichkeit des Triangels. Das letzte Monstrable aber und das letzte Demonstrable in beiden, der concrete sinnliche Schein an sich, und das reine vernünftige Seyn an sich — mit einem Worte die Materie und der Geist — oder (wenn man will) der Urstoff und die Urform, an beiden ist weder monstrabel noch demonstrabel, als Wesen jenseits des doppelten Seyns. Das heißt: Gott und die Welt — Geist und Materie — Unendlichkeit und Endliches — sind in ihrer Identität weder monstrabel noch demonstrabel. Denn wäre die Materie in ihrer Urquelle, in ihrem X ÷ Materie monstrabel, so müßte ÷ Materie = Geist monstrirt werden können; wäre der Geist in seiner Urwirkung, in seinem X ÷ Geist demonstrabel, so müßte ÷ Geist = Materie monstrirt werden können — das nach dem obigen sich widerspricht).

Allein, möchte man einwenden, das alles heißt phantasirt und nicht philosophirt; denn wenn alles am

monstrirten Triangel: Striche, Farbe, Größe, Figur, aufgehoben und zernichtet wird, was bleibt dann zu demonstriren übrig, was bleibt davon für die Vernunft übrig? Alles, antworte ich, was ihn zum Triangel macht, d: drei Winkel. Wozu aber dann, fragt man mit einigem Recht, der monstrirte Triangel? Warum die drei Winkel aus ihm nehmen, da du sie ebensogut anderswoher hättest nehmen können, oder vielmehr nirgendwoher, da du sie schon hattest? Warum bauen, bloß um zu zerstören. Deine Vernunft war einzig an den drei Winkeln gelegen, diese aber hatte sie. Wozu das unnütze Gestelle der drei Seiten, wozu das Monstriren und das unnütze Demonstriren? Heißt es nicht eine wahre Pastetenbäckerei. Du hast ein Rebhuhn, und möchtest es gerne essen. Anstatt nun das abgezupfte Rebhuhn zu kochen, und es so zu essen, nimmst du Mehl und andere Ingredienzen, machst einen Teig daraus, legst das abgezupfte Rebhuhn darein, suchst irgend eine künstliche Form heraus, die nichts weniger als die des Rebhuhns ist, sondern vielmehr die einer Melone, backst das Ding, und wenn es fertig ist und aufgetischt, zerstörst du die mit so vielem Aufwand zu Stande gebrachte Pastete, wirfst sie weg (wenn du zu Schiffe bist in's Meer) und genießest nichts von dem ganzen gebackenen Gericht, als dein abgezupftes Rebhuhn.

Ich antworte, das dem allem allerdings so ist, nur mit dem Unterschiede, daß nicht ich diese unnützscheinende Pastetenbäckerei unserer Erkenntnisse erfunden habe, sondern daß die Natur der Dinge sie so mit sich bringe, die da keinen geistigen Kern ohne materielle Schaale meinem intellectuellen Genuß geliefert hat. Es ist nicht meine Schuld, daß drei Winkel, ob sie gleich nothwendig in meiner Idee vom Raume liegen, mir nur innerhalb drei Seiten vorgestellt werden können, so wenig als

es meine Schuld ist, daß ich nur unter Bedingungen zu dem Unbedingten gelangen kann, durch's Aeußere zum Innern, durch Mittel zum Zweck, durch Daseyn zum Seyn, durch Mannigfaltigkeit zur Einheit, durch Wissen zur Weisheit, durch den Schein zum Wesen, und (laß mich das Wort aussprechen, weil ich die Sache meine) durch's Sinnliche zum Uebersinnlichen, durch Täuschung zur Wahrheit, durch Schatten zum Lichte, durch die Natur zu Gott, durch die Schöpfung zum Schöpfer.

Aber außerdem, daß es nun einmal so ist, und also nicht meine Schuld, nicht ein von mir willkürlich ersonnenes System, sondern Natureinrichtung ɔ: Weltsystem — Einfaches im Mannigfaltigen — glaube ich auch einzusehen, warum es so ist, und seyn muß, nicht anders seyn kann.

Wäre, um bei der Pastete zu bleiben, kein Unterschied im Geschmack zwischen so bereitetem Rebhuhnfleisch und simpel gekochtem, würde allerdings die Rebhuhn-Pastetenbäckerei die abgeschmackteste aller Erfindungen der Kochkunst seyn. Kenner der Sache behaupten aber, es sey ein gar gewaltiger Unterschied, inwiefern das so gekochte Fleisch theils intensiver gekocht, mürber, theils durch die Verhütung der Evaporation, saftiger, theils durch Einsaugen der Ingredienzen seiner Umhüllung gewürzt wird — ohngefähr wie der ehrliche Cook es mit den Schweinepastetenbäckereien der Südseeinsulaner befand. (Erzählung der Geschichte nach Cook.) Ich genieße also (wenn dies wahr ist, denn ich habe meine ganze Kenntniß davon aus dem Cook, indem ich mir sagte: was an einem Spannferkel geschieht, kann wohl auch an einem Rebhuhn geschehen) mehr an einem aus der Pastete geholten Fleisch, als an einem gekochten Fleische überhaupt — gekochtes Fleisch nehmlich + ÷ Pastete; das heißt das zugleich, was von der weggeworfenen Hülle

an dem Fleische abgesetzt war, es mag nun Würze seyn, oder was es wolle. Die Bäckerei war mithin in Rücksicht auf meinen Gaumen nicht ganz unnütz. Mein demonstrirter Triangel hat etwas vom zerstörten monstrirten bekommen und behalten = X + ÷ △.

Gesetzt aber auch, Cook hätte Unrecht, und in der Erde und in der Luft gekochtes Schweinefleisch wäre an Geschmack nicht verschieden — Rebhuhn für den Gaumen, gleich wie es auch zubereitet worden — so ließe sich doch für die Pastetenzubereitung eine andere Rechtfertigung finden.

Etwas gebildete menschliche Esser sehen nehmlich nicht allein auf die Materie, sondern auch auf die Form des Essens, und befriedigen gern mit dem Appetit des Gaumens zugleich den Appetit des Auges; nun ist aber eine Pastete ein weit ästhetischerer Gegenstand auf einem Tische, als ein bloß gekochtes Rebhuhn, oder vielmehr jene ist ästhetisch, dieses gar nicht. Die Bäckerei wäre mithin in Rücksicht auf meinen Genuß überhaupt so wenig unnütz, daß sie mir im Gegentheil bei'm Rebhuhn einen doppelten gewährte, gekochtes Fleisch nehmlich + sichtbare Pastete. Mein demonstrirter Triangel hat etwas schönes vom zerstörten monstrirten bekommen = X + Figur.

Das *De* in dem Worte fiel mir auf, und machte mich auf das Monstriren aufmerksam, worin ich das sinnliche Verfahren im Sinnlichen fand: empirisch wahrnehmen und sinnlich zeigen, durch den Sinn dem Sinne darstellen, im Actus des Lebens. Ich fand, daß kein Daseyn als Da-Seyn sich monstriren ließe; nur das Da seyende, das Ding nehmlich, das Etwas, das gleichsam im Daseyn Schwimmende, das Ens nicht das Esse, indem sich nur Schranken überhaupt monstriren lassen (in der Geometrie z. B. die Figuren, nicht der

Raum), daß also nicht bloß vom Daseyn Gottes gelte, es lasse sich nicht monstriren, sondern von jeglichem Daseyn, also vom Daseyn überhaupt. Ich merkte, daß, um mich irgend eines Daseyns zu vergewissern, ich nicht bloß sehen, hören, fühlen, riechen, kosten — sondern denken müsse — daß mithin Demonstriren soviel als Denken ɔ: nicht dem Sinne, sondern der Vernunft zeigen heiße, durch die Vernunft der Vernunft darstellen.

Nun stellt mir meine Vernunft das Daseyn Gottes wenigstens hypothetisch, oder zum allerwenigsten problematisch vor. Der hartnäckigste Skeptiker und sogar der Atheist stellt sich Gottes Daseyn negirend vor, mit einem Worte, Jedermann giebt die Idee wenigstens als leer, als bloße Form der Vernunft zu. Jedes denkende Wesen denkt Gott — nicht als Ens, sondern als Esse — denn Gott als Ens denken heißt Gott phantasiren. Warum kam es mir denn lange vor, ob ich gleich die Existenz Gottes dachte, sogar, wie mir immer schien, ohne diesen Grundgedanken, nichts anderes klar denken konnte, daß ich dennoch dies Daseyn nicht demonstriren konnte? und daß es sich überhaupt nicht demonstriren ließ? Denn selbst, bevor ich Kant gelesen, kam mir dies unmöglich vor, und seinen einzigmöglichen Beweisgrund (die erste Schrift, die ich von ihm las) fand ich unbefriedigend. Demonstriren ist also nicht Denken, oder Denken ist nicht Demonstriren.

Das letztere, nicht das erstere ist wahr. Denken ist nicht Demonstriren; aber jedes Demonstriren ist Denken. Was kömmt im Demonstriren zum Denken noch hinzu? Was ist das Be — in dem vernünftigen Weisen? Das Ge — in dem vernünftigen Wissen.

Was monstriren — zeigen ist, brachte ich heraus: es sey das Ding sinnlich darstellen dem Sinne, Denken

ist das Seyn vernünftig darstellen der Vernunft. Demonstriren kann also nichts anderes seyn, als den Zusammenhang beider zu zeigen, oder das Eine an dem Anderen zeigen. Gottes Daseyn demonstriren heißt: dasselbe nicht in der Vernunft allein (denn das geschieht immer) sondern in dem Sinnlichen zugleich zu zeigen. Zur Demonstration ist Construction nöthig.

Alle Begriffe sind sinnlich, das heißt, als solche enthalten sie nichts als sinnliche Monstrationen. Wir construiren sie eigentlich nicht; die Natur construirt sie; wir sind zu ihrer Construction gezwungen. Begreifen ist zwar nicht ohne Denken; aber nicht das Denken selbst, das Denken an sich, das Denken überhaupt. Nur das Be darin gehört dem Denken, wie das De im Demonstriren, und das Ver — der Vernunft im Vernehmen. Durch bloße Begriffe würden wir noch weniger übersinnliche Erkenntnisse (Philosophie) erhalten können, als die Thiere durch bloße Empfindungen, sinnliche Kenntnisse (Erfahrung).

Empfindungen ohne Begriffe sind bloße Materie ohne Form, Begriffe ohne Empfindungen, bloße Formen ohne Materie. Jenes ist unbestimmt, dieses unbestimmend. Jenes verworren, dieses leer.

Die Ideen sind also leer, wenn sie nur eine Totalität der bloßen Begriffe nach Kant, reiner Unsinn, tolle Träume, wenn sie Totalität bloßer Empfindungen nach Hume seyn sollten.

Aphorismen.

(24. Dec. 1809.)

Das menschliche Philosophiren ist ein Schwimmen gegen den Strom aufwärts zum ewigen Quell. Je mehr Wasser er zurücklegt, je reiner und durchsichtiger es wird, je heller es ihn anspült, desto näher kommt er dem Ursprung; er bleibt aber darin, er muß hindurch, er kann nicht heraus. Nur bei Erreichung des Quells kömmt er auf's Trockne, und erkennt, daß er, den Quell von Anfang an suchend, in demselben schwamm.

* * *

Das göttliche Wesen ist Seyn durch sich und Hervorbringung des Scheins an sich, der Materie.

Gott denkt, und die Welt entsteht.

Jedes Atom ist ein göttlicher Gedanke, schwanger mit Welten voll göttlicher Gedanken.

Der Geist wird Materie = Zeit.

Die Materie wird Geist = Ewigkeit.

* * *

Die Raumerfüllung (als solche) ist lauter Materie.

Die Zeiterfüllung (als solche) ist lauter Geist.

Die Fülle des Alls (als Raum- und Zeiterfüllung zugleich) ist Leben.

* * *

Dies Leben, diese Fülle des Alls, diese Erfüllung des Raumes und der Zeit entströmt der Quelle des Seyns, der Gottheit, jener Fülle der Unendlichkeit, deren Schatten der Raum, und der Ewigkeit, deren Schein die Zeit ist, oder vielmehr der Unendlichkeit, deren Schatten die Materie durch Dazwischentreten des Raums und der Ewigkeit, deren Schein der Geist durch's Vehikel der Zeit ist.

Die Schöpfung (das endliche Daseyn) ist eine ewige Verwandelung des Geistes in Materie und der Materie in Geist. Das Urseyn, das Erschaffende, bleibt ewig dabei Dasselbe. Weil ein Cirkel, dessen Centrum überall, und dessen Peripherie nirgends ist, lauter unendliche Radien hat.

Die Gottheit setzt Alles außer sich, weil sie sich selber setzt.

Sie setzt das Endliche, weil nur am Endlichen das Unendliche geoffenbart werden kann.

Es ist ein grober Anthropomorphismus, wenn man sich die Schöpfung Gottes aus Nichts ɔ: aus Gott, sich so vorstellt, als gienge dem Unendlichen dadurch etwas ab, oder als gienge dem Unendlichen dabei etwas zu. Als wenn dem Denker dadurch etwas abgienge, daß er denkt. Allein es geht dabei eine Veränderung vor. Nicht im Denken, außerhalb desselben geht sie vor.

Der Mensch bringt durch sein Denken nur Gedanken (Formen), Gott bringt durch sein Denken Welten, vom Atom bis zum Planetensystem, Materie (Stoff) hervor. Die einzige erkennbare, von Gott hervorgebrachte Form ist 1. Eins, denn diese kann dem Endlichen nicht gehören ɔ: von keinem endlichen Gedanken herrühren — weil Alles außer Gott zwei in's Unendliche durch die die ganze Vielheit bildet.

Dies 1 scheint mir gleichsam Gottes Finger in der

ganzen Natur und in meiner eigenen Vernunft. Wie jener Philosoph behauptete, wenn er irgendwo auf einer wilden Insel im Südmeer auf eine völlig richtig gezeichnete geometrische Figur im Sande stieße, er ausrufen würde: Hier ist ein Mensch gewesen — so ruft meine Seele bei jeder erblickten reinen Einheit aus: Hier ist Gott! Denn es ist das wahre göttliche Gepräge am Kleinsten und am Größten. Hätte das Ich seine reine Würde, trüg' es unverkennbar dies Gepräge der Vollkommenheit und Allmacht, so würde ich auch meine Philosophie damit anfangen. Aber trotz seiner einfältigen Figur ist *J* selbst im Englischen ein Diphtong.

Alle Begriffe, bis auf die der Vernunft, sind in letzter Instanz (für die Vernunft, nicht für den Verstand) Theilbegriffe außer der alleinigen Idee Gott.

Sie allein hat, so zu sagen, alle Vernunft Dimensionen. Allen andern fehlen in ihrer ganzen Unendlichkeit dennoch immer gewisse Merkmale des Alls.

Der Ewigkeit z. B. fehlen in der Vernunft gleichsam die beiden Dimensionen, die in dem Verstande der Zeit fehlen.

Der Welt (dem Universum) fehlt gleichsam die Dimension der unendlichen Länge.

Dem Ich fehlen vollends alle möglichen Dimensionen.

So enthielt bisher jedes Princip der Dinge zu wenig für das Principiatum.

Gott ist das einzige vollständig hinlängliche — das einzige Principium causarum.

Die Materie ist neben der Gottheit von Ewigkeit da; oder die Materie ist gleich ewig mit Gott, ist ein wahrer Satz in Rücksicht auf endliche Erkenntniß. Er kann aber nichts anderes bedeuten, als daß Gott seit Ewigkeit her die Materie hervorgebracht — ɔ: ewig er-

schafft. Zwei Gründe sind darum nicht zwei Principien. Nur der letzte Grund kann ein Princip seyn. Wo wäre der Grund der Materie — die Ursache der Sache — oder vielmehr das Ur — in der Ursache (denn Ursache ist allerdings die Materie und sogar Ur- — Sache κατ' ἐξοχὴν) wenn es nicht Gott wäre?

Die Materie ist von Ewigkeit her, das gebe ich zu; aber Gott ist nicht von Ewigkeit her, die Ewigkeit ist von Gott her! So spricht, wer über beide Ideen mit sich selbst im Reinen ist.

(26. Dec. 1809.)

Ich bin Ich — heißt nicht Eins ist Eins, sondern Eins ist 2. Meine Zahl als Ich ist 2, nicht 1. Ich bin nicht einleuchtend, sondern zweideutig — nicht einfach, sondern zwiefach. Ich bin freilich eine Einheit (als einzeln) weil jede Vielheit, (als Einzelnheit unter einer Form — gedacht —) eine numerische Einheit hat. Eine Menge (Haufen) sogar ein Gemengsel (Sammlung ungleichartiger) ist auch, inwiefern es unterschieden wird von einer andern Menge, oder von einem andern Gemengsel, eine Einheit ɔ: eine blos numerische Einheit.

Ich bin Ich — (Individuum, nicht Indivisibile) — heißt aber auch nicht Eins ist doppelt (duplum); sondern Eins ist zwiefach (duplex).

Meine Zahl ist 2, nicht 1 + 1. Denn meine Einheit ist ein Compositum nicht des Gleichartigen, sondern des Ungleichartigen. Sie läßt sich nicht in zwei gleiche Einheiten auflösen.*)

*) Es giebt keine solche Einheit in der Welt — kein Duplum das sich in zwei gleiche Einheiten auflösen ließe — außerhalb des Geistes. Alle Composita rein-homogener Bestandtheile sind Geister oder Gedanken — essentialia — nicht entia rerum.

Beweis.

Ich bin nicht Eins — in keiner wesentlichen Bedeutung — nicht unum, simplex, sag' ich, außer in der bloß numerischen, worin jedes Mannigfache und Mannigfaltige, als Gegenstand, als Bild, als Figur, eine Einheit ist.

Wär' ich es, so müßte ich mir selber im Raume und in der Zeit immer gleich seyn — unveränderlich und unwandelbar. Ich müßte mir in jedem loco spatii und in jedem puncto temporis gleich seyn. Im Raume würde ich als Raumerfüllendes keinen Platz einnehmen, kein bestimmtes Quantum seyn. Denn Einheit als Einheit hat keine Quantität. Die quantitative Einheit ist eine bloß numerische; diese habe ich aber auch nicht einmal im Raume zu jeder Zeit. Ich war als Kind kleiner als ich jetzt bin. Mein Körper wird auch sogar als bloße Größe alle Augenblicke verändert. Ich nehme also nie im Raume einen gleich großen Platz ein, in jedem andern loco spatii bin ich auch, als bloße Quantität, ein anderer. Ergo: spatio duplex. Was von mir sich in der Zeit offenbart, mein geistiges Ich ist ebenfalls sich selber ungleich, in jedem puncto temporis ein anderes. In der Zeit sollte ich (als Zeiterfüllender) ein Continuum seyn ohne Wechsel — kein bestimmtes Quale seyn; denn Einheit als Einheit hat keine andere Qualität, als die die des Seyns der Ewigkeit. Ich bin aber, als Ich, so weit entfernt, diese qualitative Einheit in der Zeit zu haben, daß ich als Ich nicht nur in der Zeit wechsle ↄ: anders denke, mehr denke, weniger denke — sondern sogar als Ich aufhöre ↄ: öfters nicht denke.

Mein Ich, ich mag es nun nehmen, wie ich wolle, als Individuum (Subject in der Sinnenwelt) oder als Person (Subject in der Geisterwelt), ist also nicht Eins

— in der wahren Urbedeutung des Eins, in welcher Eins Eins ist und nichts als Eins, das heißt in der Bedeutung des Seyns — des continuirlichen und immer gleichen sich selbst Seyns. Mit andern Worten, mein Ich ist nicht in der ersten Person; und Ich bin, heißt nicht Ich denke, sondern Es denkt in mir.

Hier liegt die Fichtische Täuschung.

Probe.

Dächte ich, so wäre ich. Descartes cogito ergo sum, enthält eine Tautologie, und keinen Widerspruch — sum cogitans. Bin ich, so denke ich — sum, ergo cogito (wie ich lange vor der Wissenschaftslehre in Fichtes Stammbuch schrieb). Dies ist alles so wahr, als 1 ist Eins — und A gleich A. Es kömmt nur darauf an, in welcher Person sich diese Wahrheit ausspricht. Die Urwahrheit ist allerdings darin ausgesprochen, diese Urwahrheit nehmlich: Seyn und Denken ist Eins. Alles Einfache ist entweder denkend oder gedacht. Das denkende Einfache ist Eins durch's Denken — das gedachte Einfache ist Eins ebenfalls durch's Denken, und einzig und allein im Denken und durch's Denken. Diese Wahrheit in ihrer höchsten Potenz, in welcher sie constituirend für alle andern Wahrheiten ist, als Prinzip der Wahrheiten — in dieser höchsten Potenz, worin ein Seyn alles Denken, und ein Denken alles Seyn hervorbringt — in dieser höchsten Potenz, worin sie allein Princip eines Systems (und keines geringeren als des Universums) seyn kann — diese Wahrheit kann nur Gott in der ersten Person, das heißt in seiner Person aussprechen. Nur Gott kann Ich Bin und Ich Denke sagen (indem Er's sagt, ist die Ewigkeit mit der Unendlichkeit da — Er ist und die Welt wird, weil er denkend ist) —

und das Ich bin, oder Ich denke, als Principium principiorum oder nur als Principium causarum in dem Munde eines Menschen ist die Blasphemie aller Blasphemien.

*
* *

Daß ich nicht denke, sondern daß es denkt in mir (mithin, daß ich nicht bin, sondern daß etwas ist in mir) davon, dünkt mir, könnte jeden Menschen leicht die mindeste philosophische (nachdenkende) Beobachtung seines Selbst überzeugen.

Schon die Begebenheit des Einschlafens (um jetzt von keiner andern Unterbrechung meines Denkens zu sprechen) und die des Erwachens aus dem Schlafe, sollte mich darauf aufmerksam machen, daß ich nicht denke, in wiefern ich organisches Wesen Ich bin, sondern nur in wiefern ich bin. Denn entweder hat das Ich keine Bedeutung, oder es will so viel als persönliches Selbstbewußtseyn sagen. Nun hört aber mein persönliches Bewußtseyn im Schlafe gar nicht auf; denn ich träume, und auch das verworrenste Träumen, wenn ich es als mein Träumen empfinde, setzt persönliches Bewußtseyn voraus. Denke und will ich aber im Schlafe? Dann heißt Träumen und Denken Einerlei; und zwischen Phantasien und Gedanken ist kein Unterschied mehr. Ich täusche mich, würde so viel als: ich erkenne, heißen, welches absurd ist.

Gesetzt aber, wie man allerdings wach träumen kann, man könnte auch schlafend denken, so giebt es doch ein Drittes mit völligem Selbstbewußtseyn: empfinden ohne zu denken. Würde ich, wenn ich als Ich dächte, je mit völligem Bewußtseyn meiner selbst bloß empfinden, zumal wenn die Empfindung Schmerz

ist? Hieße es nicht, denkend nicht denken? Ich denke = ich denke nicht? Hienge es von mir ab zu denken, wenn ich wollte, würde ich nie zu denken aufhören, nie bloß empfinden, nie leiden, nie einschlafen, nie wahnsinnig werden. Der Wahnsinnige hat persönliches Bewußtseyn so gut, wie der Verständige, und spricht sein Ich so bestimmt aus, als der Philosoph.

Kant sagt: wenn mein Pferd auf einmal Ich sagte, würde ich gleich davon absteigen und meinen Hut abnehmen. Dann reite man ja nichts als Füllen, denn sicherlich sagt das erwachsene Pferd in seiner Sprache Ich und empfindet den Reuter als Etwas, das auf ihm selbst, und nicht auf etwas außer ihm reitet; es würde ihn sonst nicht öfters abwerfen. Man spricht den Thieren alle Persönlichkeit ab, ob mit Recht, kommt darauf an, was man unter Persönlichkeit versteht. Versteht man darunter Selbstbewußtseyn, ist es vermessen den Thieren Persönlichkeit abzusprechen; denn sie haben alle Merkmale derselben.

Ich heißt schlechterdings nichts anders als das concentrirte Gefühl meiner Mannigfaltigkeit — Selbstbewußtseyn, als solches, ist nichts als Gefühl der Individualität, und jedes Individuum, bis auf die kleinste Pflanze, muß ein helleres oder dunkleres Selbstbewußtseyn haben.

Jetzt z. B. höre ich zu denken auf (ob ich gleich gerne diesen Gedanken ausdenken wollte) weil ich empfinde, daß ich in diesem Augenblick nicht denken kann. Ich verlasse nicht mein Denken — das Denken verläßt mich — das Denken geht mir aus. Ich bin noch immer da, als Ich, ich empfinde, daß ich nicht mehr denken kann; ich bin zwar da, aber anders da; daß ich mich

dennoch aber noch bewegen könne — aufstehen z. B. und im Zimmer auf- und abgehen — bis das, was in mir denkt und mir entflogen ist, mich wieder anfliegt. Ich werde es aber suchen; denn denken will ich. Daß das Ich als bloßes Ich begehren könne, daran ist kein Zweifel. „Du dachtest doch eben," sage ich mir — und mein Ich scheint in ein Du verwandelt.

Ich ahnde also ein weit höheres Selbstbewußtseyn als mein hiesiges Ich-Bewußtseyn — das kein continuirliches Bewußtseyn ist. Kein Bewußtseyn in der Zeit kann ein continuirliches seyn. Das Göttliche in mir liegt nicht in meinem Selbstbewußtseyn, sondern in meinem Bewußtseyn desselben — darüber — nicht in meinem Ich, sondern in meinem freien Aufheben dieses Ichs, im Denken, Wollen, Lieben, Seyn. Es giebt kein absolutes Ich außer Gott. Ein absolutes Ich außer Ihm ist ein Widerspruch, wie eine absolute Individualität, eine nothwendige Zufälligkeit.

Wenn ich denke, bin ich nicht da; wenn ich da bin, denke ich nicht.

Ueber philosophische Temperamente.

(26. Dec. 1809)

Mein Kopf ist weit entfernt irgend ein philosophisches System, als Philosophie, zu verachten — nur als System verwerfe ich sie alle. Plato, Aristoteles, Zeno, Epicurus, Descartes, Leibniz, Hume, Kant, Reinhold, Fichte, Spinoza, Jacobi, Kielmaier, Lesage, Schelling, Bardili — sind mir alle ehrwürdige Denker. Jeder von ihnen hat seine eigenthümliche Kraft, und ihre Schriften sind eben so viele wichtige Beiträge zur Philosophie — nur finde ich die Sophie in keinem ihrer Werke enthalten. Ich lerne von Allen. Es sind verschiedene Augengläser, die ich nacheinander meiner Nase aufsetze, um die Natur dadurch zu sehen; ich vergesse aber nicht, daß wenn ich sie weglege, ich mein eigenes an ihrer Stelle brauche. Denn durch irgend eines muß ich sehen o: durch irgend ein angenommenes Princip — durch irgend eine Hypothese. So sollte man eigentlich die verschiedenen Systeme nennen: Versuche — Proben — Leitfaden; nicht Lehrgebäude.

* * *

Es giebt keine allgemeingültige und allgemeingeltende Darstellung der Philosophie — ob ich gleich nicht leugne, daß sie an sich, ganz intellectuell betrachtet, in ihren letzten und höchsten Principien eine und dieselbe ist.

Es giebt daher nothwendig, und wird immer auf dieser Erde geben: vier verschiedene philosophische Systeme.

Aus demselben theils, theils aus einem ähnlichen Grunde, warum es vier verschiedene Weltgegenden giebt, giebt es **vier** verschiedene Wege, worauf die Wahrheit gesucht werden kann, und wovon jeder, wenn er nur fortgesetzt wird, zu demselben alleinigen Ziele führt. Es giebt unstreitig, hat immer gegeben und wird immer geben, vier verschiedene Temperamente in der einen und derselben menschlichen Natur. Das Temperament unserer sinnlichen wird aber immer das Temperament unserer übersinnlichen Natur modificiren. Vergessen wir ja nicht, daß endliche Denkvermögen modifizirte Denkvermögen sind.

Jeder philosophirende Geist geht in seiner Darstellung des Gedachten wenigstens von etwas ihn Bestimmenden aus. Gesetzt auch, die reine Wahrheit bestimme ihn zum Denken überhaupt — gesetzt sogar, sie bestimmen ihn allein so und so zu denken — so bestimmt sie ihn doch gewiß nicht, **so und so** sein Denken darzustellen, oder auch nur **so und so** sein Denken anzufangen. Denn jeder giebt zu, daß wenn er auch rein denkt, er nicht rein spricht oder rein schreibt.

Jeder geht also in seinem Darstellen des Suchens der Wahrheit (System) entweder von einem sanguinischen oder cholerischen, oder melancholischen, oder phlegmatischen Standpunkt aus, um zum Mittelpunkt zu gelangen, wo weder Sanguinik, noch Cholerik, noch Melancholie, noch Phlegma ist — sondern Temperamentvollkommenheit, oder Temperamentlosigkeit, oder Temperamentvereinigung oder Temperamentindifferenz — mit einem Worte: was Anderes, als so und so bestimmtes Temperament ist. Er

nimmt aber auf dem ganzen Wege sein bestimmtes Temperament mit sich, das heißt, er bleibt in der Richtung, die es ihm unbewußt gab, und soll sogar darin bleiben.

Man sieht leicht ein, daß ich diese 4 Temperamentsunterschiede nur gleichnißweise annehme — dahingestellt lassend, ob diese Eintheilung an sich gegründet sey oder nicht — ich hätte eben so gut, um meine Philosophen zu unterscheiden, das Beispiel der Elemente (nach der alten Eintheilung der Peripatetiker) wählen können, und sagen: jeder hat gleichsam sein ihm eigenthümliches Element, und wie die Materie sich in Luft, Feuer, Wasser und Erde (nach Aristoteles) und niemals rein darstellt, so hat jeder denkende Geist in der Erdenhülle entweder eine luftige, eine feurige, eine wässerichte oder eine irdene Spiritualität, womit nicht gesagt werden soll, daß der Geist Luft, Feuer, Wasser oder Erde sey, sondern daß er sich in jedem sterblichen (und vielleicht in jedem unsterblichen) Individ aus psychologischen Gründen, nach einer Analogie mit der Materie, entweder feurig, luftig, irden oder wässerig offenbare — wie mein Styl z. B. hier (ohne darum eben Wasser zu seyn) wässerig ist. Ich wähle aber am liebsten unter mehreren sich mir darbietenden Tetratomien gerade jene der Temperamente, wegen der anerkannten Mischung derselben; da ich befunden, daß keine der vier philosophischen Secten, worin die Methaphysik zerfällt, so durchaus consequent sey, daß jede nicht etwas von der Natur der drei andern an sich haben sollte.

Vorläufig brauche ich aber dies gar nicht, lasse es vielmehr gänzlich bei Seite, und bitte den Leser vom Bilde nichts als die vierfache Entgegensetzung zu behalten, um sich klar und lebhaft vier Punkte vorzustellen, wovon meine Philosophen ausgehen.

Der erste geht seinem Temperament zufolge von Norden nach Süden — der zweite von Osten nach Westen — der dritte von Süden nach Norden — der vierte von Westen nach Osten — in der Region menschlicher Erkenntnisse. Zwei und zwei gehen einander schnurstracks entgegen — alle vier gerade vorwärts in einem fort.

Nun giebt es aber eine unendliche Menge Linien des Compasses zwischen den vier Cardinalgegenden: Nordwest — Südost — West-Nord-West — Ost-Nordost und so weiter. Auf diesen gehen zwischen jenen die Popularphilosophen und beinahe alle ihre Leser, sie selbst, als solche, ausgenommen, hin und her.

Wie schief und widersinnig muß diesen nicht der Gang aller vier vorkommen, wenn sie erfahren, daß sie alle das Nehmliche suchen, und auf dem kürzesten Wege zum Ziel zu gelangen wünschen. In der That, aus dem Standpunkt jener Popularphilosophen gesehen, gehen sie nicht nur einander entgegen, sondern in so schiefer Richtung sogar, daß sie gar kein Ziel zu haben scheinen. Daher die allgemeine Klage des Publicums über die Nichtigkeit der metaphysischen Bestrebungen.

Jeder der vier Philosophen selber sieht Einen der drei sich gerade entgegen wandeln, und die zwei Andern rechts und links in schräger Richtung daherschreiten. Er weiß nur Eins, das weiß er aber gewiß, daß nehmlich, was er sucht, gerade vor ihm liege. Wie sollt' es ihm nicht vorkommen, daß die drei Andern entweder ganz irre gehen, oder ganz was anderes, als er, suchen müssen? Daher das Achselzucken der Philosophen, um nicht mehr zu sagen, über einander.

Es ist indessen eine bloße optische Täuschung. Sie gehen alle vier (ich rede nur von denen, die wirklich

gerade, ohne zur Linken oder Rechten abzuweichen, vorwärts gehen) gleich richtig — und kommen alle — wenn sie ihren Gang muthig und unverdrossen fortsetzen und vollenden, zum Ziel, wo sie sich umarmen.

Fragen.

(30. Dec. 1809.)

In einem Lande, wo es keine Krankheiten gäbe, würde die Sprache Worte für dieselben besitzen?

Wenn aber in einer Sprache alle die Worte, welche Mängel, Fehler, Unarten 2c. ausdrücken, weg wären, würden die übrigen wirklich was bedeuten können, und wenn sie was bedeuteten, völlig? Hebt die Abwesenheit der Negation nicht die Affirmation auf. Würde eine solche Sprache Poesie, Beredtsamkeit und vollends Philosophie haben können? Läßt sich malen mit bloßem Licht? Läßt sich denken mit bloßer Vernunft? Läßt sich handeln mit bloßer Freiheit? Läßt sich wissen mit bloßer Wahrheit?

Giebt es etwas außerhalb der Worte der Menschen, das seinen Classificationen (wozu nicht bloß die Kategorien und Gedankenformen aller Art, sondern die Vermögen und Fähigkeiten aller Art gehören, z. B. Vernunft, Verstand, Gesicht, Sinn) entspricht? Wäre es nicht rathsam, nachdem man die reine und practische

Vernunft kritisirt hat, einmal zu untersuchen, ob man ein Wort oder eine Sache kritisirt habe?

Giebt es reine Vernunft? Giebt es überhaupt Vernunft. Mit andern Worten: ist Vernunft das, was wir Vernunft nennen? Existirt sie anders als mit Sinnlichkeit, Verstand zusammen, und gleichsam verschmolzen?

Lassen die Vermögen des Gemüths mit Sicherheit sich sondern und trennen? anders als zur Verständlichkeit derselben, als bloße Zeichen, abgesteckt in derselben Untrennbarkeit.

Haben alle Menschen Vernunft, oder haben sie nicht alle? und wenn — hat die Vernunft (die reine) Grade? Was heißt Grade im Vermögen des Einfachen und Unendlichen — also warum haben nicht alle Vernünftler recht? Wie kann irgend ein metaphysisches System falsch seyn? Wie können sie verschieden seyn?

Wurden die Worte Glauben, Wissen, Denken, Empfinden, Begreifen von kritischen Philosophen erfunden?

Was berechtigt dazu, Glauben für unphilosophischer als Wissen — in letzter Instanz — zu halten? Wie wenn es umgekehrt wäre?

Wie? wenn wir gerade zufolge unserer Kraft glauben, und zufolge unserer Beschränkung wissen? Wie, wenn das Wissen das Resultat unseres Leidens, das Glauben das Resultat unseres Handelns — jenes der Ausdruck unserer Abhängigkeit, dieses unserer Freiheit wäre? Und die alten Classificationen angenommen, wie wenn wir gerade als vernünftige Wesen glaubten und als sinnliche nur etwas wüßten. Wissen oder glauben die Thiere?

Hieße das Wort Anschauung, überall, wo es bei Kant, Jacobi, und andern wirklich denkenden philosophischen Schriftstellern vorkommt — das Humische *Impression* — nicht besser Offenbarung? Was berechtigt uns, der Anregung unsers Gemüths durch etwas außer demselben (denn das ist, was Hume Impression, und die Andern Anschauung nennen) eine active Form zu geben — statt einer passiven? Wird nicht hiedurch schon anticipirt und ein Begriff erschlichen, der von unendlicher Folge ist? Das kantische Wort Anschauung ist meines Bedünkens zu subjectiv — und es dürfte dem redlichen Manne während seines langen kritischen Geschäfts einen unaufhörlichen subjectiven Streich — das Humische *Impression,* zu objectiv, und das dürfte ihm einen beständigen objectiven Streich gespielt haben. Ich weiß nicht, wie das Wort Offenbarung in die deutsche Sprache gekommen ist, denn es ist nicht übersetzt. (Alle aus fremden Sprachen übersetzten Worte tragen ein unverkennbares Gepräge, wenn sie zusammengesetzt sind. Revelatio sollte Entdeckung heißen, oder eigentlich Enthüllung, und nie würde es mir einfallen, es aus der alten anders zu übersetzen). Aber ich weiß nicht was

besser ausdrücken könnte, was man mit einer ursprünglichen äußern Wahrnehmung, mit dem eigentlichen reinen Vernehmen ausdrücken soll. Der Sinn, der äußere oder innere, wird von etwas als außer uns afficirt (deutsch angeregt — zum Gefühl gebracht). Was ist das, eine Wirkung des Sinns, oder eine Wirkung des Etwas außer dem Sinn, ein Prädicat des Subjects oder des Objects? Sage ich: es ist das erstere, so urtheile ich ja schon, bevor ich urtheile, und zwar zu Gunsten einer Ansicht, die erst gerechtfertigt werden muß, einer subjectiven nehmlich, und durchgängig subjectiven, woraus der ganze Idealismus nachher von selbst folgt; denn da, das was ich vom Object ursprünglich vernehme, nur meine eigene Thätigkeit ist, so ist A = A + B; — sage ich: es ist das letztere, urtheile ich ebenfalls anticipirend, nur umgekehrt zu Gunsten einer objectiven Ansicht, woraus der ganze Materialismus folgt, und Spinoza hat Recht; denn da das, was ich vom Subject ursprünglich vernehme, nur Thätigkeit des Objects ist, so ist B = B + A.

Ich darf also weder das Erstere noch das Letztere vor der Hand annehmen, denn mein Vernehmen ist im Momente eben so sehr ein Vernehmen von etwas in mir, das auf einmal da ist, als von etwas außer mir, das auf einmal da ist, und der Actus ist so plötzlich, daß kein Vor und Nach in der Gegenseitigkeit stattfindet. Es ist ein Zusammentreffen zweier Punkte in einem Raum und in einer Zeit, wovon sich bis weiter nichts sagen läßt, als: ist — ist — und das ursprüngliche Gefühl dabei ist nichts als eine Unterscheidung im Ist — und zwar eine absolute.

Die ganze innere und äußere Welt liegt aber schon im Keim in dieser ursprünglichen Unterscheidung. Es ist ein plötzliches Erwachen im ersten Strahle des Lebens. Demnach ist mir in der Erkenntniß Unterschied an der Spitze. Mein Regewerden in diesem Moment, meine Empfindung, mein Erwachen, mein Vernehmen, wie man es nennen will, darf ich nicht weder ein Handeln, wodurch jenes X aus meinem X heraus, noch ein Leiden, wodurch jenes X in mein X hereinkäme, nennen, noch vice versa darf es ein Handeln oder ein Leiden des äußern Etwas genannt werden, mithin weder Anschauung noch Eindruck. Daß es Anschauungen und Eindrücke gebe, leugne ich nicht — nur sind die ersten, ursprünglichen, X X des Unterschieds, worin die Rede ist, keine solche. Denn jene sind schon bestimmt durch den Unterschied, Anschauungen und Eindrücke setzen schon Reflexion voraus. Wie alle Verba activa et passiva, wovor ein Ich gesetzt werden kann. Hier ist aber vom Ich noch lange nicht die Rede; denn auch dem Thiere geben wir ja Vernehmungen von etwas zu, dem wir doch keine Persönlichkeit geben. Es ist ein ganz neutrales Es das hier bisweilen obwaltet.

Nun ist merkwürdig, daß in der Sprache des Menschen sich Worte gebildet haben, die ohne Merkmale der Subjectivität, ohne Gepräge des sonst sich Allem aufdrückenden Ich sind, mit einem Worte, unpersönliche Verba, und es ist ein des Philosophen nicht unwürdiges Geschäft, sie zu studiren und zu beherzigen. Diese Verba impersonalia lassen sich selbst in denen auffinden, denen man später das Ich hinzugefügt, wie z. B. es blitzt — es donnert — es regnet. Es geschieht — es erfolgt — es wird. Es scheint — es ist. Zu diesen Verben rechne ich alle Verba reciproca. Es ereignet, oder es ergiebt sich. Und in diese Classe setze ich, trotz Adelung und

Andern, das active Verbum Offenbaren — als ursprünglich impersonell: es offenbart sich. Es wird sich bald offenbaren, was an der Sache ist; es wird sich zeigen.

Was geht nun im Vernehmen eines Gegenstandes dem Merken, Beachten, Wahrnehmen, Anschauen des Vernehmenden und dem Eindruck des Vernommenen vor? oder vielmehr, was liegt der Anschauung und dem Eindruck zu Grunde? Unstreitig eine Offenbarung; denn würde nichts geoffenbart, so würde nichts angeschaut werden können, de non apparentibus et non existentibus eadem est ratio. Erscheinung kann diese Offenbarung nicht genannt werden, denn schon in diesem Worte liegt mehr Bestimmtes, als was zum bloßen Vernehmen nothwendig ist; nehmlich was Sichtbares, Hörbares — unter dem Unterschied.

Diese Offenbarung nun, wodurch die erste Unterscheidung entsteht — ist zugleich eine Offenbarung des Inneren und Aeußeren, des Ichs und des Nichtichs, des Nominalen und Realen, des Subjectiven und Objectiven — des Etwas nehmlich, worauf sich unsere Generalia, Universalia, Ideen, Zeichen als solche (nicht Bilder) beziehen — des Etwas, das weder Individuum noch bloßes Nomen proprium seyn kann: Bedeutung irgend eines Allgemeinen — Offenbarung des zu Unterscheidenden, in einem zwar innigen unzertrennlichen, aber doch darum nicht absoluten Zusammenhang; — denn im absoluten Zusammenhang würde nie Unterschied stattfinden können. Was sich in dieser Offenbarung offenbart, ist bis weiter nichts als das reine Ist = nicht die **Sache**, (Res, denn jede Sache ist eine besondere: diese Sache) noch das Wort, (denn jedes Wort ist bloßes Zeichen) und weder Wort noch Sache hat isolirt von einander Bedeutung — son-

dern das Bedeutende an der Sache, und das Bedeutete in dem Worte: das Wesen der Sache nehmlich. Z. B. wenn ich einen Baum denke — denke ich weder diesen Baum, noch Baum das Wort, das ja auch arbor, dendron heißen kann — sondern ich denke Bäumlichkeit ɔ: Wesen des Baums. Dächte ich nicht etwas von jedem einzelnen, bestimmten Baum Verschiedenes — nicht etwas von meinem Zeichen Verschiedenes — so würde ich nicht Baum denken, sondern bloß sehen oder bloß aussprechen, und in Ewigkeit nie erkennen ɔ: unterscheiden.

Fragen.

(4. Januar 1810.)

Ist die Mode gewordene Eintheilung der Natur in zwei von einander unendlich verschiedene — ganz ungleichartige Welten — die sinnliche und übersinnliche — in wiefern dadurch nicht bloße Modificationen der vorhandenen Natur verstanden werden, statthaft?

* * *

Was berechtigt die Vernunft zur Annahme eines andern Systems der Dinge, als dasjenige, worin sie schon existirt, sich hat entwickeln können, und sich in's Unendliche entwickeln kann?

* * *

Was fehlt den Objecten der sinnlichen — durch Erfahrung erkennbaren Welt, von dem Tropfen bis zur Sonne, vom Insecte bis zum Menschen — zumal wenn man sich diese in Millionen Sonnensystemen variirt und immer vollkommener bis in's Unendliche denken kann, um sie nicht zu würdigen, sie als Dinge an sich gelten zu lassen? Sind Dinge an sich denn gleichbedeutend mit Wesen an sich?

* * *

Heißt eine übersinnliche Welt statuiren, wenn man alles wohl überlegt, anders, als eine durchaus einfache Welt annehmen?

* * *

Oder, wenn man unter einer übersinnlichen Welt eine bloß geistige — unkörperliche — eine Gedankenwelt versteht — ist nicht diese schon im jetzigen Universum da unter dem Namen der Freiheit? und ist es nicht ein Widerspruch, dasjenige, wodurch eine Welt allein bestehen kann, wiederum Welt zu nennen?

* * *

Mich däucht, ein ewiges quid pro quo herrsche in aller bisherigen Philosophie bei dem Streiten über Erscheinungen und Dinge an sich.

* * *

Was sind denn die Erscheinungen, wenn sie nicht gerade Dinge an sich sind, insofern sie erscheinen? Etwa Erscheinungen von Gott? Aber dann müßten sie noch mehr als Dinge an sich seyn — = Wesen der Dinge; denn Gott kann doch nicht unwesentlich erscheinen. Erscheinungen der Dinge? Was sind denn diese Dinge? Wesen??? — Nein! Erscheinungen der Wesen sind die Erscheinungen, d. h. Dinge an sich — Dinge, und nichts weiter — res proprie dictae — Dinge κατ' ἐξοχήν, discreta — Individua.

* * *

Jede Seele ist ein Wesen an sich — jeder Körper ein Ding an sich. **Wesen** an sich (ohne Individualitätsbestimmung) ist Geist. **Ding** an sich (ohne dieselbe) Materie.

* * *

Materie ist Erscheinung des Geistes — Geist Offenbarung Gottes.

Einheit.

(10. Januar 1810.)

Die Zahlen in der Arithmetik correspondiren mit den Linien in der Geometrie — die geraden Zahlen mit den geraden, die ungeraden Zahlen mit den krummen Linien.

Die numerische Einheit 1 entspricht dem construirten geometrischen Punkt •, worüber nicht wie über den sogenannten mathematischen (eigentlich metaphysischen) gestritten werden kann, ob er theilbar oder untheilbar, endlich oder unendlich ist. Denn er ist nothwendig theilbar, wie jedes Quantum, nothwendig endlich, wie alles Concrete. Er ist schon ein Begriff ꝺ: es ist in ihm etwas Begriffenes, seine Einheit ist eine Verstandeseinheit, nicht eine Vernunfteinheit — er enthält schon eine Vielheit, und sogar eine Mannigfaltigkeit — er spielt seine Rolle im Bedingten, ist mithin selbst ein Ding, wie alle seine Eigenschaften, Verhältnisse, Anwendungen und Folgen in der Verstandeswissenschaft, der Geometrie*) beweisen.

---

*) Ich nenne jede Wissenschaft aus Begriffen, jede die Raum- und Zeitanschauung voraussetzt, Verstandeswissenschaft — mithin sind Arithmetik, Geometrie, und selbst die Logik Verstandeswissenschaften. Vernunftwissenschaft (aus bloßen Ideen) wenn es eine giebt, muß jenen vorhergehen und sie begründen. In ihr allein ist das Reale jener Formalien — das Seyn ihres Daseyns, Copula.

Das eigentliche Eins, das Ur-Eins, die jeder Einheit in letzter Instanz zu Grunde liegende Einheit, entspricht dem mathematischen Punkt, den die Vernunft in dem geometrischen voraussetzt. Es ist dieses Eins, wie jener Punkt, durchaus untheilbar, schlechthin unendlich. Es läßt sich von beiden schlechterdings nichts prädiciren, als Seyn. Daseyn begründendes Seyn, Anschauung und Denken möglich machendes — Griff im Begriff — das Schaffen in jeglicher Beschaffenheit — das Uebersinnliche κατ' ἐξοχήν — das Vernünftige, das Ewige, das Nothwendige, das Göttliche.

Dieses Eins, oder dieser Punkt, spielt als Bestandtheil weder in der Arithmetik, noch in der Geometrie, noch in der Logik eine Rolle — denn die Copula ist kein logischer Bestandtheil. Die Ureinheit in allen dreien, im 1, im . und im *est* — giebt aber allen Bestandtheilen jener Wissenschaften im Einzelnen und im Ganzen Bestand, denn sie ist das einzige gemeinschaftlich Bestehende in denselben. Ohne diese Ureinheit wären ihre numerische, geometrische, logische Einheiten unmöglich. Mit anderen Worten: der Verstand ist nichts als bestimmte, begrenzte, concrete, bedingte, sinnlich abhängige Anwendung der Vernunft — jeder Verstand ist nothwendig dualistisch — und fängt mit Verdoppelung an, weil er aus der Verdoppelung entsteht, ohne welche sich kein Vernunftwesen endlich, kein endliches Wesen vernünftig denken läßt.

Was ist also dieses Eins, dieser Punkt, dieses ist, die keine Begriffe sind, und doch alle Begriffe begleiten, weil sie in allen vorhanden? Die wahren Entia — oder vielmehr (denn an sich bedeuten Eins, Punkt, und ist dasselbe) das wahre Ens Rationis — das aber, weit entfernt ein chimärisches, eingebildetes, phantastisches Traumding zu seyn — gerade sich das allerrealste, alles Mögliche und Wirkliche begründende, nothwendige,

über alle Einbildungskraft und Phantasie erhabene Princip findet. Das Einzige, woran nichts chimärisches haftet, noch haften kann.

Es ist gleichsam der Codex, das Evangelium, die ganze heilige Schrift der Vernunft, aus einem einzigen Buch bestehend, das nur ein einziges Kapitel enthält, in einem einzigen Wort zusammengedrängt, welches Wort nur eine Sylbe hat, die ein einziger Buchstabe bezeichnet, und zwar am schicklichsten mit dem einfachsten Zeichen. Eine äußerst kurze und kleine, aber auch in seiner Zeitkürze und Räumlichkeit für den Zeit und Raum entrückten Geist ewige und unendliche Offenbarung! Denn nehmt dieses Nichts für den Verstand weg, und das All hat für die Vernunft keine Bedeutung. Setzt es aber — oder vielmehr sündigt es nicht durch Mißbrauch eures Verstandes aus dem Allerheiligsten eures Gemüths weg — und ihr habt mehr als die Welt, mehr als ein All, das so wie der bloße Verstand es einrichtet, wohl auch ein bloßer Traum seyn könnte.

Ich freute mich noch vor Kurzem meinen Angriff auf Kants Behauptung, daß die Arithmetik synthetische Sätze a priori enthalte, bestätigt zu finden, als ich einige Tage, nachdem ich meine Bemerkung hierüber niedergeschrieben, bei meinem Freunde Fauriel Garves Uebersetzung von Aristoteles Ethik fand, und darin sah, daß dieser zwar nicht tiefe, aber sehr umsichtige und unparteiliche Denker ganz die nehmliche macht. Allein nach genauer Prüfung der Garvischen Einwürfe fand ich, daß er, Kant, in dem Sinne, worin er's nimmt, Unrecht thut; denn freilich ist der Satz $7 + 5 = 12$ ein synthetischer Satz; aber nur darum weil $1 + 1$ ein synthetisches Verfahren ist.

Jenen Unterschied zwischen der Vernunfteinheit und der Verstandeseinheit, scheint mir Kant nicht gehörig gewürdigt zu haben. Sein Auflösen der Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? wäre anders ausgefallen, wenn er sich mehr zu der ursprünglichen Idee, als zu den ursprünglichen Begriffen gehalten hätte.

Erstlich hätte er vor Allem fragen sollen: Wie sind Urtheile a priori möglich? Denn sobald sie da sind, und er von ihnen ausgeht, ohne ihr Entstehen zu beachten, ist und bleibt er unter Begriffen, und kömmt auf diesem Wege dem eigentlichen prius in dem a priori niemals näher.

Kant scheint mir überall das Charakteristische der Vernunft, ihre Einheit und Einfachheit zu verkennen. Schon seine Eintheilung derselben in theoretische und practische, die noch dazu eine reale, und nicht bloß in der Anwendung verschiedene, Theilung seyn soll, scheint mir unvernünftig. In der Vernunft sind Theorie und Praxis Eins — und sie darf sich in ihrer Anwendung nicht widersprechen. Die einzige Praxis der Vernunft ist theoretisch, und ihre einzige Theorie ist Praxis = Religion.

Eins kann nicht definirt werden, so wenig als Punkt, oder Seyn, oder Sollen. An der Spitze jeder Wissenschaft steht etwas, das keine Definition erlaubt, weil, um es zu definiren, man es selbst zur Hülfe nehmen müßte — die Erklärung mithin bloße Tautologie werden würde. Alles was zur Erörterung einer ursprünglichen Idee gesagt werden kann, ist: was sie nicht einschließt, negativ. — Was sie einschließt ist sie selbst — positiv kann sie also nicht erörtert werden.

Das nicht zu definirende in der Arithmetik ist das 1.

Das nicht zu definirende in der Geometrie ist der Punkt.

Das nicht zu definirende in der Logik ist das *Est* — die Copula.

Das nicht zu definirende in der Moral ist das Soll.

Das nicht zu definirende in der Physik ist die Substanz.

Das nicht zu definirende in der Psychologie ist das Ich.

Metaphysik ist Wissenschaft des nicht zu definirenden.

* * *

Jede numerische Einheit ist eine Vielheit; denn jede numerische Einheit läßt sich in's Unendliche dividiren.

* * *

Jeder geometrische Punkt ist ein Ausgedehntes; denn jeder geometrische Punkt läßt sich ebenfalls in's Unendliche theilen.

* * *

Der eigentliche mathematische Punkt, der mit dem metaphysischen correspondirt, sollte der dynamische Punkt heißen. Mathematik setzt Dynamik voraus,*) wie Logik Metaphysik und Moral Religion. Jede Form setzt einen Stoff, jede Quantität eine Qualität voraus. Der verborgene Stoff, die Qualitas occulta der reinen Arithmetik, Geometrie und Logik, ist die Einheit. Alles andere ist bloße Form.

* * *

Das einzige Reale in allem Mannigfaltigen ist die Einheit — denn in ihr allein liegt das Dynamische.

* * *

*) Mathematik setzt nicht bloß den Raum, sondern das Bewegliche im Raume voraus — mithin Bewegung — Dynamik.

Das absolut Dynamische, die Kraft der Kräfte, die Qualitas qualitatum, deren Merkmale 1, ., Copula, Sollen, Substanz, Ich sind, ist das Seyn.

*
* *

Das Seyn an sich, das Seyn in und hinter allen Einheiten, Punkten, Verbindungen, moralischen Gesetzen, Substanzen und Freiheiten ist Gott.

*
* *

Jede Zahl, jede geometrische Figur, jedes logische und moralische Gesetz, oder jedes ist und jedes soll, jede Substanz, auch nur gedacht, jedes Ich — ist eine göttliche Offenbarung.

*
* *

Ich bin; aber dieser arithmetische, geometrische, logische, moralische, physische Ausspruch hat keine metaphysische, keine eigentlich philosophische Bedeutung, keine innere Wahrheit, wenn die darin enthaltene Einheit nicht so viel aussagt, als: Gott in mir.

*
* *

Cogito, ergo sum — heißt: Gott denkt, also bin ich. Sum, ergo cogito: Gott ist, also denke ich.

*
* *

Verstand ist das Prisma der Vernunft. Kant hat in seiner Vernunft-Kritik die Sonne über dem Prisma vergessen. Der Verstand kann in verschiedenen endlichen Wesen unendlich verschieden seyn; aber es kann nur eine einzige, allen denkenden Wesen gemeinschaftliche Vernunft geben. Denn der Verstand, der mehrere Formeln besitzt, kann allerlei Formen haben, andere, wenigere oder mehr Kategorien; die Vernunft aber, die nur

eine Form hat, die der formlosen Einheit, kann nicht vielfach seyn.

* * *

Es giebt keine Antinomien der reinen Vernunft. Was Kant so nennt, sind im Verstande allein gegründete Widersprüche, die von der häufigen Verwechselung der Kraft im Gemüthe mit dem Vermögen des Gemüthes herrühren.

Alle Anklagen Kants gegen die theoretische Vernunft überhaupt treffen, meines Bedünkens, nur den Verstand, und zumal den Gebrauch des Verstandes.

* * *

Das moralische Gesetz steht in der Vernunft geschrieben. Es wird aber nicht von der Vernunft gegeben. Es ist mit der Vernunft und in der Vernunft gegeben.

* * *

Die practische Vernunft giebt es, sagt Kant — wer gab aber die practische Vernunft? Der reine Wille; wer gab den reinen Willen? Die Freiheit? Handle frei, würde es dann heißen, und frage nach keinem andern Gesetz!

Vernunft.

(10. Januar 1810.)

Der menschliche Geist, als Geist, besitzt unmittelbar nur eine einzige formelle Wahrheit, die des Princips der Einheit, worauf er auch alle ihm bis jetzt gelungenen Systeme gebaut hat: das Gesetz des Widerspruchs. Ich nenne es das Princip der Einheit, weil es, genau betrachtet, nichts als die Nothwendigkeit des einen und unwandelbaren Seyns ausdrückt. „Keinem Dinge kommen widersprechende Merkmale zu" heißt: Jedes Ding ist Eins mit sich selber.

* * *

Alle anderen Wahrheiten und Kenntnisse besitzt der menschliche Geist nur mittelbar, gleichsam gespiegelt, nicht so sehr als Satz, wie als Gegensatz, à contre coup. Jeder Thesis steht eine Antithesis gegenüber, und jene wird meistens nur durch diese gefunden. Die täuschende Verdoppelung der Ansichten aller Dinge, die in seiner ursprünglich doppelten Natur gegründet ist, giebt indessen glücklicherweise gleichsam einen Ersatz für das Schiefe in unserer Erkenntniß durch die Schiefe selbst. Sie macht nehmlich eine Operation möglich, die mit den Rechnungsproben oder gewissen chemischen Rectifications-Versuchen eine Aehnlichkeit hat — das Beweisen nehmlich aus dem Gegentheil.

Meine ersten Axiomata bei'm Philosophiren würden also ohngefähr so lauten:

1. Was unmittelbar einleuchtet und alle Wahrheit begründet und möglich macht, ist wahr.

2. Wovon das Gegentheil sich widerspricht, ist wahr.

* * *

Jedes Wissen setzt Glauben voraus, d. i. eine unmittelbare Ueberzeugung des Seyns im Gewußten. Diese unmittelbare Ueberzeugung ist nicht unser menschliches Selbstbewußtseyn, sondern das Bewußtseyn, dem wir Selbstbewußtseyn und Weltbewußtseyn unterordnen, Gottbewußtseyn — gleichsam das höhere Selbstbewußtseyn der Vernunft in ihrer Einheit, Ewigkeit und Unwandelbarkeit.

Die Vernunft erkennt unmittelbar nichts als sich; unsere Vernunft unmittelbar nichts als ihren Ursprung, ihre Quelle. Unmittelbar erkennen heißt ohne Merkmale wahrnehmen. Die Vernunft erkennt. Sie erkennt aber nichts als das Ursprüngliche, das Einfache, das Ewige, das Unwandelbare. Dies erkennt sie als Ur-Vernunft. Ihre Ideen sind unmittelbare Erkenntnisse, Glaubensartikel in einer höchsten Bedeutung, Urprämissen zu allen verständigen Schlüssen. Vernunft läßt sich ohne Verstand denken, wie Licht ohne Farbe; aber Verstand läßt sich nicht ohne Vernunft denken, so wenig als Farbe ohne Licht. Man kann erkennen, ohne zu wissen — aber unmöglich wissen, ohne zu erkennen. Jedes nicht auf Erkenntniß gegründete Wissen ist Nichtwissen. Jeder Mensch erkennt seine Existenz, sogar der tollste Idealist und der verzweifeltste Skeptiker; aber kein Mensch weiß seine Existenz.

* * *

Wo keine Erkenntniß von Gott vorhanden ist, ist keine Vernunft vorhanden; denn die Vernunft ist nichts anderes als Erkenntniß von Gott. Die Idee von Gott ist aber in jedem freien, denkenden und fühlenden Wesen vorhanden, und selbst der dogmatische Atheist hat eine Idee von Gott. Denn alle Beweise seines Verstandes gegen das göttliche Daseyn sind eben so viele Bekämpfungen der Idee seiner Vernunft. Was leugnet der Gottesleugner? Seine Idee. Sein Wissen also streitet gegen sein Erkennen. Dieses war ursprünglich — jenes erworben. Es ist die Zeit, die sich zum Kampf rüstet gegen die Ewigkeit — der Schatten, der das Licht aufheben will.

Gottes Erkenntniß, oder Glaube an Gott, ist das Erste und Letzte aller Philosophie.

* * *

Die Vernunft ist nichts als die innere Existenz des Menschen — die Substanz des Erkennens und Wollens. Sie ist kein Organ (wie Kant sie irgendwo nennt) sondern jedes Organ, von denen der Sinnlichkeit bis zum Verstande, ist ihr Accidens. Die reine Vernunft ist das Princip, die Ursache, die Wahrheit alles Wissenschaftlichen und Sittlichen im Menschen. Sie ist absolut einfach, und weder an sich theoretisch noch practisch, noch beides zugleich, sondern die eine, untheilbare und unwandelbare Vernunft offenbart sich theoretisch und practisch, indem sie durch sich selber erkennt, mittelst des Verstandes weiß, mittelst der Freiheit will, und mittelst der Sinnlichkeit anschaut. Eine Kritik der reinen Vernunft ist ein Widerspruch, theils weil in ihr nichts zu kritisiren ist, theils weil das, was kritisirt, ja sie selbst ist. Die Vernunft ist eine Kraft und kein Vermögen — sie besitzt die Vermögen. Die Vernunft hat Verstand o:

ist denkend — die Vernunft hat Freiheit ɔ: ist wollend — die Vernunft hat Sinnlichkeit ɔ: ist anschauend.

* * *

Es giebt keine eigentliche Vernunftmoral, so wenig als eine Verstandes-Religion denkbar ist.

Die Moral der Vernunft ist Religion — sie geht der Sittenlehre des Verstandes vorher — und sanktionirt die Moral, die ohne sie nie mehr noch weniger als Politik werden kann — aristotelische Ethik — Mäßigkeit.

Die Vernunft mißt nicht. Das Messen fängt erst durch den Verstand an.

Das unbedingte S o l l e n in der Moral gehört allerdings der Vernunft — nicht dem Verstande. Dies S o l l e n spielt aber in der Ethik die Rolle des *est* in der Logik — und ist genau untersucht dasselbe ɔ: der practische Ausdruck des Seyns. So wenig aber ich durch mich selber b i n, so wenig s o l l ich durch mich selber. So wenig ich mein Daseyn ohne Religion erklären kann, so wenig kann ich meine Pflicht ohne Religion begreifen.

Moral ohne Religion ist eine angewandte Wissenschaft, der man ihren reinen Theil abspricht.

Freiheit.

(11. Januar 1810.)

Daß der menschliche Wille frei sey, dafür bürgt ein inniges tiefes Gefühl bei jeder großen oder kleinen zu unternehmenden Handlung. Der Beweis dieser Freiheit außer unserm Gewissen, der gleichsam historische Beweis ist Beifall und Tadel. Sie entsprechen in der Erscheinung der Zufriedenheit und der Reue — und weder jene Erscheinungen noch diese Gefühle wären ohne Freiheit zu erklären. Wenn der dänische Consul in Guinea seinen bis dahin treuen geliebten Löwen, nachdem dieser seinen einzigen Sohn zerrissen, todtschießt, so thut er es einzig und allein, weil er in der alle Ueberzeugung aufhebenden Wallung des Schmerzes, in dem Löwen nicht bloß den Tödter, sondern den Mörder seines Sohnes sieht, und seinem animalischen Naturzwang menschliche Freiheit unterschiebt. Daher seine Reue nachher bei kälterem Blute über die genommene Rache — aber auch sein Trost am Ende, indem er sich sagt, daß er in dem Moment, da er den unschuldigen Löwen tödtete, selbst nicht frei, sondern naturgedrungen handelte.

Der Beweis für die Willensfreiheit im Menschen im gesunden Zustande kann aber auch philosophisch (logisch und metaphysisch) nicht blos psychologisch und historisch geführt werden — durch Argumentiren e contrario. Ich finde aber alle diese Beweise meistens überflüssig, weil ihre Stärke am Ende im Beweisenden, oder im zu Beweisenden schon liegt, und jeder vernünftige

Mensch, als vernünftig, so wenig daran zweifelt, daß er Freiheit habe, als daß er denke, oder vernünftig sey. Die Sache selbst ist nehmlich (wie jede Urwahrheit) klarer und einleuchtender, als alles, was zu ihrer Erklärung angeführt werden kann. Daß der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten eine gerade Linie seyn müsse, und daß eine gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sey — ist ein Satz, der evidenter ist, als irgend ein künstlicher noch so strenger Schluß seyn kann; weil das Ueberzeugende im Schlusse in der Grundanschauung liegt — und jede Anschauung einleuchtender ist als ein Schluß.

Der Fatalismus muß hingegen bewiesen werden, weil er nicht unmittelbar einleuchtet. Alle Beweise dafür stützen sich aber auf die Naturnothwendigkeit.

Diese ist ebenfalls einleuchtend, obgleich nicht so absolut unmittelbar wie die Freiheit. Ihre Evidenz verhält sich zu jener, wie die vom Daseyn des Körpers zu der vom Daseyn der Seele. Ich lasse sie aber gelten, weil ich, um etwas denken zu können, sowohl Materie als Geist annehmen muß. Die philosophische Frage wegen der Freiheit ist also nicht: Ist der Mensch frei? Denn die bloße Frage beweist es — sondern: wie kann die Freiheit mit der Naturnothwendigkeit — oder wie kann Naturnothwendigkeit mit der Freiheit bestehen?

Und hier gestehe ich, daß Spinoza's im Wurfe Bewußtseyn erhaltender Stein, anstatt mir ein Anstoß zu seyn, mir ein für die Freiheit erwünschtes Bild ist.

Ich setze, daß neben dem aus der Schleuder geworfenen Stein eine Lerche die Luft zugleich durchschießt. Unterwegs erhält jener Bewußtseyn, und sagt: Ich fliege. Er fühlt die mitgetheilte Bewegung als seine Bewegung. Die Lerche, die freilich ihren Flug selbst anfieng, und

(ich setze den Fall) sah, wie jener hingegen geworfen wurde, lacht über die Einbildung ihres Reisekameraden. Aber mit Unrecht. Denn die Rede ist ja nicht vom Entstehen des Flugs, sondern vom Fluge — der Stein sagt ja nicht: Ich flog von jeher — er sagt ja nur: ich fliege, und er fliegt in der That, so gut wie die Lerche. Auch diese flog ja nicht von jeher. Flug von jeher ist ja nicht Flug, nicht einmal Bewegung; denn jede Bewegung muß einen Anfang haben. So die Freiheit. — Freiheit von jeher wäre ja Nothwendigkeit. Die menschliche Freiheit ist mitgetheilte Freiheit, wie der Flug des Steins mitgetheilter Flug. Wenn die Lerche sagt, der Stein fliegt nicht, hat sie freilich recht; aber wenn der Stein sagt, ich fliege, hat er auch recht.

Jede Bewegung und jede Handlung in der Welt kann zugleich nothwendig und frei seyn; das Eine hebt das Andere gar nicht auf. Es ist denkbar, daß die Bewegungen der Planeten um die Sonne so frei sind, als die Reisen der Planetarier um ihre Planeten, und umgekehrt, daß Cooks Reise um die Erde so naturnothwendig in letzter Instanz war, als die Reise dieser um die Sonne. Es kömmt darauf an, wie das Bewegte sich der Bewegung bewußt wird. Wird es sich derselben als eigene, als Wille, bewußt, ist sie frei — empfindet es dieselbe als Zwang, ist sie es nicht. Denn Freiheit und Nothwendigkeit können nur im Bewußtseyn stattfinden — außerhalb eines Bewußtseyns existiren sie nicht — weil außerhalb des Bewußtseyns keine Unterscheidung stattfindet.

Ob die menschliche Freiheit eine absolute Freiheit sey? ist eine lächerliche Frage — wie mir überhaupt jede Frage nach etwas Absolutem in einem endlichen Wesen lächerlich scheint.

Die Eintheilung der Vernunft (die eine wahre Aufhebung der reinen Vernunft ist) in theoretische — unwahre, und practische — wahre — ist meines Bedünkens der Grundfehler im ganzen Kantischen System, welcher die meisten, wo nicht alle erheblichen Irrthümer dieses vortrefflichen Denkers zur Folge gehabt.

Abgesehen davon, daß das ganze Gebäude des Systems durch diesen falschen Entwurf schief und mangelhaft ausgefallen ist, ein Fehler, dem die in der Luft gebaute Verbindungsgallerie der Kritik der Urtheilskraft (übrigens, meines Erachtens, Kants eigentliches Meisterwerk) nicht abgeholfen hat — scheint diese — nicht doppelte Ansicht der Vernunft, (denn die lasse ich gelten) sondern Ansicht einer doppelten Vernunft, Einfluß auf jede andere Eintheilung in den Materialien zum Bau gehabt zu haben.

So würde er schwerlich ohne diese eigenthümliche Ansicht den Unterschied zwischen Denken und Erkennen so bestimmt haben, wie er ihn angiebt. In einer Note nehmlich zu der Stelle in seiner Vorrede, wo er zugiebt, daß wir die Gegenstände als Dinge an sich, wenn gleich nicht erkennen, doch wenigstens denken können — sagt er:

„Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sey nach dem Zeugniß der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber denken kann ich was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst widerspreche, d. i. wenn mein Begriff nur ein möglicher Gedanke ist, ob ich zwar dafür nicht stehen kann, ob im Inbegriffe aller Möglichkeiten diesem auch ein Object correspondire oder nicht. Um einem solchen Begriffe aber objective Gültigkeit, reale Möglichkeit (!!!), denn die erstere war bloß eine logische (??? als wenn es eine andere Mög-

lichkeit gäbe?) beizulegen, dazu wird etwas mehr erfordert. Dieses Mehrere aber braucht eben nicht in theoretischen Erkenntnißquellen gesucht zu werden, es kann auch in practischen liegen."

*
* *

Transcendentaler Idealismus ist nur dem Namen nach vom realen Idealismus verschieden; und muß in seiner absoluten Consequenz nothwendig Egoismus werden. Kant hat sehr unrecht aus seinem Stand- und Gesichtspunkte Berkeley der Absurdität zu beschuldigen, sowie nachher in seiner Erklärung über die Fichtische Philosophie, dessen Wissenschaftslehre als ein ganz unhaltbares System fallen zu lassen; denn sein eigenes System, wenn seine Kritik nicht eine Propädeutik ex opposito seyn soll, hat nur in einem Berkeley oder Fichte Halt — nehmlich am Ich als Ich, und nichts weiter als Ich. Denn was er von seinen Materialien der Erkenntniß, von empirischer, (die er ja annimmt) von möglicher Erfahrung u. s. w. spricht, giebt seinem System keinen Halt, da ja die Empfindungen eben so wenig vom Realen enthalten, als die Begriffe, oder die Ideen. Sie sind ja eben so subjectiv als diese in letzter Instanz; denn es ist ja schlechterdings nichts an sich in ihnen vorhanden, als Empfindung. Ich frage Kant, was ist in ihnen von den Formen der Vorstellungen wesentlich Verschiedenes vorhanden, als ihre Veränderlichkeit? Nun sagten Berkeley und Fichte, und vor ihnen Fohi und Parmenides nach ächt Kantischen Principien: dies Veränderliche ist nur in meinem Ich, das mit sich selber spielt, in seinen Formen sich mannigfaltig bewegt. Was du Stoff nennst, ist ideale Materie, das Ich als bloßes Nicht-Ich — das Ich selbst, das sich, bald wach, bald träumend, außer sich selber setzt, bald so, bald so sich im eigenen Spiegel gebehrdet.

Raum und Zeit.

(12. Januar 1810.)

Raum und Zeit sind nicht Formen unserer Sinnlichkeit, sondern reine Anschauungen unserer Vernunft; denn es sind unsere Begriffe von Beiden unendliche Begriffe, die nichts Begriffenes enthalten ꝺ: Ideen. Wie sollte unsere bestimmte und begrenzte Sinnlichkeit unendliche Formen haben können. Unsere Sinnlichkeit wendet ihre Formen: Sehen, Hören, Fühlen, Riechen, Schmecken, auf das im Raum und in der Zeit enthaltene an. Wären Raum und Zeit bloße Formen unserer Sinnlichkeit, oder bloße sinnliche Anschauungen, so würden wir mit unserer sinnlichen Erfahrung weiter reichen, als mit unserm Verstand. Wir würden Sinn für's Unendliche haben, welches ein Widerspruch ist.

Mannigfaltiges ist die Form des äußern Sinns — nicht Raum.

(Der innere Sinn ist — Vernunft.)

* * *

Kants Erörterung von Raum und Zeit ist äußerst verworren:

Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die allen äußern Anschauungen zu Grunde liegt. Er ist aber auch selbst eine Anschauung *a priori* . . . . p. 40
und eine äußere Anschauung, und

die Form des äußeren Sinnes überhaupt p. 41
und die Form aller Erscheinungen äußerer
Sinne . . . . p. 42
Er ist Form der Receptivität . . . p. 43

* * *

Zwar sagt Kant, p. 47, etwas zur Erklärung der Bedeutung seines Worts Anschauung, woraus jene Erörterung etwas deutlicher wird: „Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist Anschauung.“ Allein folgt nicht hieraus, daß die Vorstellung Raum einen Gegenstand voraussetzt? Welcher ist dieser? Der Raum. Der Raum ist also zugleich: Anschauung, Form, Vorstellung und Gegenstand. Jeder Gegenstand ist aber objectiv. Der Raum ist also zugleich bloß subjectiv und objectiv. Und so die Zeit.

* * *

Der Raum ist allerdings eine reine innere Anschauung, aber nicht unserer Sinnlichkeit, sondern unserer Vernunft — und nichts anders als das reine Seyn ɔ: das Eins außer einander. Die Einheit als Grund. Die Zeit nichts als das reine Seyn ɔ: das Eins nach einander. Die Einheit als Folge.

Seyn ist das Einzige, was sowohl dem Objectiven als dem Subjectiven zu Grunde liegt.

* * *

Das Seyn offenbart sich uns in allem Einfachen und Unendlichen — in der absoluten Einheit — im Denken — im Wollen — im Raum — und in der Zeit. Alle Ideen der Vernunft sind reine Anschauungen des Urseyns.

Der Raum ist das wahre Ding an sich, und die Zeit seine ewige Dauer.

Unserer vorstellenden Sinnlichkeit gehört aber der Unterschied zwischen Raum und Zeit. Außer unserm Vorstellungsvermögen dürften sie eine und dieselbe Einheit sein; aber daß sie als Halt des Universums nicht bloß in uns, sondern außer uns wirklich vorhanden sind, dafür bürgt uns Alles, was unser einzelnes Daseyn verbürgt. Wie und was sie sind, wissen wir freilich nicht, so wenig als wie und was wir selber sind, auch prädiciren wir nichts von ihnen als die Realität der Idee — die ja gerade nichts mehr noch weniger als ein Außer — Vor — und Nach unserer Subjectivität enthält.

Demnach dürfte Kant am Ende Recht behalten, daß Raum und Zeit — als Raum und Zeit (in wiefern der Raum das bloße Außereinander — die Zeit das bloße Nacheinander ist) sich auf unsere Sinnlichkeit beziehen — oder daß unsere Anschauung des Universums unter diesen Formen eine sinnliche Anschauung sey. Nur erhält dann unsere Sinnlichkeit dadurch einen weit höhern Rang unter den Vermögen des Gemüths, als man ihr bisher eingeräumt, und wird gleichsam für die Ewigkeit gestempelt. Denn der geometrische Raum und die arithmetische Zeit sind übersinnlich — und was sich auf das Uebersinnliche bezieht, muß übersinnlich seyn. Etwas Endliches kann nicht eine unendliche Form besitzen. Mithin sind wenigstens die Schlüsse falsch, die Kant aus der Subjectivität des Raums und der Zeit zieht. Wie wenn gerade diese Sinnlichkeit und Subjectivität dem Raum und der Zeit entspränge?

Denn eben so gut wie das Sittengesetz uns durch seine Nothwendigkeit zwingt, einen Gesetzgeber außer uns anzunehmen, dürfte unser Sinnengesetz uns zwingen,

die ganze Welt hinter den Erscheinungen zu postuliren. Ich sehe nicht ein, warum die Sinnlichkeit nicht eben so gut in Ansehung der Welt und ihrer Fortdauer ein πο̃υ ςτω̃ geben sollte, als die practische Vernunft in Ansehung Gottes und der Unsterblichkeit. Denn hat diese eine Moral, hat jene eine Geometrie aufzuweisen.

Es würde nicht schwer fallen, in einer Kritik der practischen Sinnlichkeit, ad modum der Kritik der practischen Vernunft, alles in Postulaten wieder einzuholen, was die reine in Demonstrationen eingebüßt hat.

Denken.

(13. Januar 1810.)

Ich werde immer mehr und mehr in der Meinung bestätigt, daß ich nicht denke, sondern daß es in mir denkt. Ich nenne es Meinung, weil es mir noch nicht vollkommen einleuchtet, nur so vorschwebt.

Die Fortsetzung meines Denkens, wenn ich nicht da bin — im Schlafe — und das Aufhören meines Denkens, wenn ich da bin, zeigt an, daß das Denken in mir außer meinem individuellen Bewußtseyn, mithin etwas anderes als mein Ich sey, und daß dieses Ich eher ein Accidens des Denkens, als das Denken ein Accidens des Ichs seyn müsse.

Das Denken scheint mir größer und bleibender als mein Daseyn, als individuelles Daseyn. Dieses scheint mir gleichsam in jenem theils mit, theils ohne Bewußtseyn zu schwimmen, wie in einem Elemente. Es scheint mir die Luft, worin meine Seele schwebt, nicht das Schweben.

Das Denken scheint mir etwas durchaus unpersönliches zu seyn. Im Augenblicke, wo ich mich meiner als Person bewußt werde, geht es mir aus! und indem ich Ich denke sage, denke ich schon nicht mehr. Wenn ich mir mich selbst denke, höre ich auf Subject zu seyn. Ich bin es also nicht, was mich denkt. Etwas in mir denkt mich — dies fühl' ich gleichsam. Dies mich Denkende kann aber unmöglich meine Persönlichkeit

seyn; denn was gedacht wird, wird unterschieden, und wie sollte dieselbe Persönlichkeit dieselbe Persönlichkeit unterscheiden können?

Selbstbewußtseyn ist ein Empfinden und kein Denken, nur durch Empfindung werd' ich meiner bewußt.*) Das sicherste Mittel, seines Selbstbewußtseyns los zu werden, ist das Denken; und Malebranche und Andere dürften Unrecht haben, die stoische Unempfindlichkeit als prahlerische Lüge unbedingt zu verdammen, weil es mir sehr wahrscheinlich ist, daß ein gewisser Grad der Denkkraft und eine gewisse Anstrengung derselben vermögend wäre, jede Empfindung, selbst des Schmerzens, wegzudenken.

Was heißt aber Anstrengung der Denkkraft, wenn ich nicht persönlich denke? Denn freilich mein Handeln ist persönlich, und nur im Handeln ist Anstrengung möglich — das Denken wäre demnach ein Handeln — mithin eine That meines Ichs. Es scheint so. Aber wie? wenn die Anstrengung, um zu denken, und bei'm Denken, keine Anstrengung des Denkens, sondern des Wollens wäre? Verfolgen wir einen Augenblick diese Ansicht.

Daß ich will — daß Wille Persönlichkeit voraussetze — daß ich sogar nur durch meinen Willen, oder im Charakter des Wollens wahres Ich bin, scheint mir ausgemacht. Wollen hat aber eine Qualität, mithin Grade, ich kann mehr oder weniger energisch, dynamisch, innig wollen. Ferner ich kann recht oder unrecht wollen. Ich kann mich also im Wollen anstrengen; weil in der Natur des Wollens gerade die Anstrengung liegt. Das Denken hat aber keine Qualität, mithin keine Grade — ich kann nicht recht oder unrecht denken (unrecht denken ist nichtdenken) ich kann nur richtig (logisch) denken. —

*) Ich kann mein Selbstbewußtseyn denken, aber nicht mein Selbst. Dies fühle ich nur?

Denken, als Denken, ist immer richtig. Selbst das, was im verworrenen Denken gedacht ist, ist richtig, nur die darein gemischte Phantasie, oder die die Lücken des Denkens büßenden Worte und Ausdrücke machen es verworren — es läßt sich aber an sich so wenig unrichtig rein denken, als an sich unrichtig mathematisch construiren. Ich kann nicht mehr oder weniger stark, mehr oder weniger innig denken, weil ich nicht dynamisch, sondern mathematisch denke (dynamisch denken heißt: Wollen, mathematisch wollen, ebenfalls ein Widerspruch, würde denken heißen). Der auffallendste Gedanke, Eins, ist weder stark noch schwach, er ist da; und die einzige Qualität der Gedanken ist, daß sie da sind. Seyn ist alles, was sie als Materie enthalten, alles Andere an ihnen ist Form — und weder Seyn noch Form hat Grade im Denken, weil jedes Minusseyn im Denken als Denken Nichts ist. Die sogenannte Anstrengung der Denkkraft ist also keine Anstrengung des Denkens selbst, sondern des meinem Denken vorangehenden oder es begleitenden Wollens. Es ist eine Anstrengung, das Denken zu erhaschen und festzuhalten. Und nur diese Anstrengung, nicht das Denken selbst, hat persönlichen Werth, weil sie allein dem Ich gehört, das nicht denkt, aber denken will. Nur in wiefern ich will, habe ich eine persönliche Würde. Das vollkommenste Denken, das Denken des Vollkommenen, kann zwar Bewunderung einflößen, aber nie Achtung für das Individuum, woran es sich offenbart. Daher Wissenschaft zwar bewundert, Tugend allein geachtet wird. Ich gestehe es, ich bewundere oft meine eigenen Gedanken, wegen ihrer innern Vollkommenheit, wegen ihrer Fruchtbarkeit, wegen ihrer Unendlichkeit, und bisweilen wegen ihrer Schönheit; aber ich achte mich darum nicht das mindeste mehr; umgekehrt es ist in solchen Momenten, wo das allen

denkenden Wesen leuchtende Licht mir in seiner ganzen Herrlichkeit aufgeht, daß ich mich als Ich (Baggesen) am meisten verachte, weil ich mein armseliges Wollen, das mir ganz gehört, in meinem göttlichen Denken, das nicht mir gehört, am grellsten schwarz sehe.

Raum und Zeit.

(14. Januar 1810.)

Raum und Zeit sind intellectuelle Anschauungen. Nothwendige Basis nicht bloß des Gedachten, sondern alles Denkbaren ɔ: des Wirklichen und des Möglichen.

Raum und Zeit, als unterschieden (duplex, duplum) sind nur im Vorstellungsvermögen vorhanden — außer demselben sind sie Eins (simplex, unum).

Was im Raum und in der Zeit, als unterschieden, als im Duplo, mittelbar angeschaut wird, ist die Welt. Was im Raum und in der Zeit, als im Uno, unmittelbar angeschaut wird, ist die Gottheit.

Die in der Grundanschauung von Raum und Zeit, intellectuell, unmittelbar wahrgenommenen Einheit — ist das Seyn Gottes. Die in dieser Grundanschauung mittelbar durch Verstand und Sinnlichkeit wahrgenommene Vielheit — ist die subjective und objective Erscheinung Gottes. Jene ist die Vernunftoffenbarung der Ursachen — diese die Sinnenoffenbarung der Sachen — jene des Unbedingten, diese des Bedingten — jene des Grunds, diese der Folge — jene des Schöpfers, diese der Schöpfung — und so fort durch alle Kategorien des Eins und des Alls.

In der intellectuellen unmittelbaren Grundanschauung ist nichts Erkennbares, weil nichts darin unterschieden wird — nichts Denkbares, als die nicht zu unterscheidende, in jeder Hinsicht, Rücksicht und Absicht unendliche Einheit — das Seyn. Alles andere Erkennbare und Denkbare schwimmt darin; selbst das All, als Vielheit und Mannigfaltigkeit schwimmt in dieser absoluten, unendlichen und endlosen Einheit, denn Ueberall in jedem Punkt ein Universum ist.

* * *

Jede Form ist eine Einschränkung.

* * *

Form ist Bestimmung des Unbeschränkt-Bestimmbaren.

* * *

Form ist der Stempel der inneren Einheit im äußern Mannigfaltigen, als endlich.

* * *

Jede Form setzt zugleich Endlichkeit und Unendlichkeit voraus.

* * *

Raum und Zeit sind keine Formen, weder der Sinnlichkeit, noch des Verstandes, noch der Vernunft — noch der äußeren Dinge, noch der inneren Substanzen. Sie sind vielmehr der Grund aller möglichen Formen, als solche. Sie werden als das Grenzenlose in der Anschauung durch jede Form begrenzt.

* * *

Der Stoff ist (trotz Kant) eher als die Form. Form setzt Stoff voraus; aber nicht umgekehrt.

(15. Januar 1810.)

Der Raum kann nicht in mir seyn; denn dies hieße das Aeußere im Inneren setzen — ein baarer Widerspruch. Wäre aber der Raum eine nur bloß subjective Form — Form der Sinnlichkeit, die ja in mir und nicht außer mir gedacht werden muß, nach Kant, weil er ja nicht Form der Sinnenwesen, sondern des Sinnens seyn soll — so wäre er was Inneres, wie alles, was nicht an der Erscheinung haftet.

Gesetzt aber, der Raum wäre was Inneres, das durch eine optische Täuschung Aeußeres würde — subjective Form — wie kann er denn Form meiner Sinnlichkeit gerade seyn — da er ja das Gepräge der Einheit trägt; denn auch nach Kant giebt es ja nur einen absoluten Raum. Das Außereinander könnte zur Noth als Form meiner Sinnlichkeit gelten, allein der Raum ist ja ein Continuum, worin das Außereinander als Auseinander gedacht wird — mithin apriorischer noch als dieses. Mit dem Nebeneinander kömmt man hier auch nicht aus; denn das Nebeneinander und Auseinander kann eben so gut als ein Nacheinander in die Zeit gesetzt werden. Die Zeit ist ein fließendes Nebeneinander nach und nach — wie der Raum ein starres Nebeneinander zugleich.

Sollten Raum und Zeit zu bloßen Formen durchaus herabgewürdigt werden, so müßten sie wenigstens Formen des absoluten Seyns, und nicht Formen des individuellen, zufälligen, empirischen Ichs seyn. Wo wird dies, meine ganze Sinnlichkeit (die sich ja wegdenken läßt, mithin alle ihre Formen) gesetzt', wenn nicht in Raum und Zeit? Ist Raum und Zeit mit meiner bloßen Subjectivität gegeben, so hat ja der Idealist recht — so hat ja Berkeley recht.

Sind aber Raum und Zeit Formen, frag' ich nach dem Stoff dieser Formen; denn ohne Materie läßt sich keine Form denken. Das Ding an sich. Gut! aber dann ist ja das Ding an sich wenigstens in seiner Existenz nicht problematisch, sondern nothwendig, weil die Formen des Dinges an sich nothwendig sind. Nun ist dieser Stoff nicht mein Ich, worauf sich die Form des Raumes gar nicht beziehen läßt — mithin ein Nicht-Ich, und dann haben wir ja die ganze Welt, und darüber.

Gesetzt aber, Raum und Zeit wären wirklich bloße Formen unserer Sinnlichkeit, wozu sind sie da, wenn die Dinge an sich lauter Erscheinungen sind. Der Möglichkeit der Erfahrung wegen; aber warum soll Erfahrung seyn — wenn ich nichts darin erfahre. Sind die Dinge, die ich erfahre, nichts als Erscheinungen, so erfahre ich ja nichts an ihnen. Aber es ist doch unterhaltend, sich selbst, seine eignen Formen, sein eigenes Spiel damit, das Spiel mit sich selbst zu erfahren. Allerdings! Allein warum denn so strenge über dieses Spiel chicaniren? Warum nicht eben so gut phantasiren als denken in diesem Spiel mit sich selbst? Ersteres ist (wenn objective Wahrheit unmöglich ist) weit vorzuziehen, weil es unterhaltender ist. Soll bloß gespielt werden, kann man nicht spielend genug spielen? Die Kritik der reinen Vernunft scheint in dieser Rücksicht ein Versuch das Spielende im Spiel aufzuheben. Wenn aber um nichts gespielt wird? Wozu dieser langweilige Ernst? Warum diese Scheu vor Irrthum in einer ewigen Lüge? Damit wir consequent lügen! Aber warum sollen wir consequent lügen? Damit der eine Betrüger den andern verstehe, mithin nur betrüge, ohne betrogen zu werden. Abscheulich! Betriegen, bloß um zu betriegen — nicht einmal um Jemanden zu betriegen — nicht einmal um sich selbst zu betriegen.

Sind Raum und Zeit bloße Formen meiner Sinnlichkeit — so ist sogar das Existiren überhaupt irgend eines Dinges an sich in und außer meiner Vorstellung ewig zweifelhaft, consequent sogar absurd — so ist die Natur ein unendlicher Betrug, und meine Vernunft eine ewige Lüge. Reiner Idealismus — oder grober Realismus (Materialismus) ist wahre Seligkeit gegen diesen Kriticismus. Der Idealist denkt doch ein Huhn — der Materialist frißt doch den Braten — beide vergnügt — ich übellauniger Kritiker wende nun Gedanken an, um mir den Schatten des Huhns zu formen, und Nägel, um diesen Schatten zu zerreißen, habe weder geistiges noch körperliches Vergnügen dabei; denn consequente Langeweile und üble Laune kann ich eben nicht Vergnügen nennen.

Vernunft.

(15. Januar 1810.)

Nichts erscheint meiner Vernunft — nur meiner Sinnlichkeit erscheint etwas. Daß die Dinge meinen Sinnen bloße Erscheinungen sind, daran kann ich nicht zweifeln — auch daß mein Verstand sich nur auf diese bezieht. Aber was geht das alles meine Vernunft an, die sich mit nichts Sinnlichem, und überhaupt mit keinen Dingen, sie mögen bloße Formen, oder Dinge an sich, nur subjectiv oder objectiv zugleich vorhanden seyn — beschäftigt. Sie hat ja mit der Materie, mit dem Mannigfaltigen nichts zu thun, und fragt ja nie darnach, in wiefern es ja in meinen Sinn fallen und von mir begriffen werden könne, sie frägt nur nach dem, was unabhängig von aller Erfahrung ist und seyn soll. Wie kann man ihr Antinomieen zufolge der Kategorieen aufbürden — ihr, die von den Kategorieen nichts weiß und nichts wissen mag, weil sie Brillen sind, die nicht für ihr allsehendes Auge gehören? Eben weil sie keine Brille braucht, erscheint ihr kein Gegenstand so oder so kategorisch gefärbt. Was sie betrachtet, ist: in ihrem göttlichen Spiegel, der keine Strahlen bricht noch zerstreut, fällt Bild und Gegenstand zusammen. Die Sonne erscheint nicht in ihrem Focus, sie ist darin; denn sie zündet. Daher sie dem Verstand und der Sinnlichkeit Gesetze nicht nur vorschreibt, sondern sie auszuüben zwingt.

Von der Unentbehrlichkeit einer gewissen Harmonie der Seelenkräfte und einer völligen Sammlung des Gemüths, um richtig zu philosophiren.

Daß die Gegenstände wirkliche Dinge seyen — glaube ich darum, weil sie meinem ganzen gesammelten Gemüth so vorkommen.

Isolire ich meine Sinne, abstrahire ich von allen übrigen Vermögen der Wahrnehmung, fühle ich sie durch dies einzige Medium, so kommen sie mir vor als Empfindungen.

Isolire ich meinen Verstand, denke ich bloß Gegenstände — indem ich von allen sinnlichen Wahrnehmungen wegsehe — so kommen sie mir vor als Begriffe.

Isolire ich meine Vernunft, lasse weg, was mir die Sinnlichkeit gegeben, und der Verstand gedacht — kommen sie mir vor als Ideen.

Sehe ich sie durch das Glas der bloßen reflectirenden Urtheilskraft, nachdem ich von der Vernunft gezwungen, inne geworden, daß sie weder Empfindungen, noch Begriffe, noch Ideen sind — und isolire ich zu dieser neuen Ansicht diese reflectirende Urtheilskraft, so kommen sie mir vor als bloße Erscheinungen.

Stelle ich mir sie aber ohne alle diese künstliche Mittel (denn jede Isolirung eines Wahrnehmungsvermögens und Anstrengung desselben ist künstlich — die Natur hätte mir nicht Augen gegeben, wenn sie gewollt hätte, ich sollte bloß denken — so wenig als Vernunft und Verstand und Urtheilskraft, wenn sie gewollt, ich sollte bloß sehen —) stelle ich mir sie als vernünftiger Mensch verständig, mit offenen Sinnen, ganz natürlich vor, und fälle ein unbefangenes Urtheil (nach Zeugniß meines gesammten Gemüths) darüber — so sind sie zwar

Objecte, mithin Erscheinungen in meinem Gemüth; aber zugleich etwas außer meinem Gemüth. Sie sind, was sie auch sonst an sich seyn mögen, nebenbei das, wofür ich sie halte. Und hierauf gerade beruht meines Bedünkens die Möglichkeit der Erfahrung.

Wären es bloße Erscheinungen, so wäre ja alle Erfahrung unmöglich. Sie würde ja nur Täuschung in's Unendliche vermehren.

Wenn der Spiegel hell und klar und rein ist, eben geschliffen, aus einem Stück, und kein Quecksilber hinten fehlt — so wird der darin gespiegelte Gegenstand, in so fern sichtbar, dem sich spiegelnden völlig gleich seyn.

Die Welt spiegelt sich in unser Gemüth. Wäre sie einfach, würde dieses wohl auch einfach seyn. Sie ist aber nicht einfach, wie es scheint; darum auch unser Gemüth ein sehr zusammengesetzter Spiegel ist. Wie würde aber Herrschel den Himmel sehen, wenn er eins der Gläser weglegte, woraus sein Telescop besteht, um ihn noch genauer als genau zu betrachten?

Ich will hiemit nicht den besondern Gebrauch jedes einzelnen Vermögens, sogar mit Anstrengung mitunter, verdammen. Umgekehrt, es ist Pflicht dies und jenes zu isoliren, wo es hingehört. Ich nehme das Telescop um Sterne, das Microscop um Infusionsthiere zu betrachten. Ich brauche meine Vernunft um Gott, meinen Verstand um mich und die Welt, und meine Sinne um einzelne Dinge zu betrachten. Es wäre lächerlich, eine Malerei mit der Vernunft und eine Musik mit dem Verstande zu betrachten. Wem könnte es einfallen, Kants Metaphysik der Sitten mit dem Geschmack zu prüfen, oder Schillers Wallenstein mit dem Geruch?

Sinne — Verstand — Vernunft.

(15. Januar 1810.)

Die Sinne stellen zwar, was sie anregt, als Objecte außer uns vor. Sie stellen uns aber in der That nur dar, was in uns selbst als Empfindung vorgeht. Alles, was ich als bloßes Sinnenwesen wahrnehme, ist zunächst meine Empfindung. Ich empfinde — der Sinn lehrt mich aber weder was noch wie.

Der Verstand zuerst unterscheidet in der Empfindung das Empfundene von dem Empfindenden und giebt mir ein Object — inneres oder äußeres — nachdem die Empfindung eine innere oder äußere ist — ein Bewußtseyn von in und außer mir. Der Verstand stellt uns nichts außer uns und den Objecten vor. Er stellt nur uns und die Objecte vor.

Die Vernunft stellt uns Alles außer uns und den Objecten vor — nehmlich was beiden zu Grunde liegt — das Seyn. Im Subject, als bloßes Subject, ist kein Seyn. Im Object eben so wenig — nur in der Vereinigung beider ist Seyn — und diese Vereinigung ist nur durch Vernunft möglich.

Nur als Vernunft existiren wir.

Vernunft.

(16. Januar 1810.)

Principia essendi und Principia cognoscendi fallen in der Vernunft zusammen.

* * *

Diese nur im Verstande unterschiedenen Vorstellungen, woraus alle Begriffe in letzter Instanz bestehen (ursprünglich zusammengesetzt sind), und worin sich alle Begriffe in letzter Instanz auflösen — sind Vernunft-Ideen.

* * *

Nur der Verstand unterscheidet Subject und Object — durch's Denken — die Sinnlichkeit nimmt das Object allein wahr — der Verstand nur das Subject, nachdem das Object empfunden worden. Der Vernunft, die kein Ich hat, in der das Ich denkt, fällt das Subjective und Objective in Eins als Seyn.

* * *

Der Vernunft fällt daher nicht allein die Erscheinung mit dem Dinge, und der Begriff mit der Erscheinung — das Gedachte mit dem Denkenden — das Nicht-Ich mit dem Ich, die Materie mit der Form — die Wirklichkeit mit der Möglichkeit — das Endliche mit dem Unendlichen — das Bedingte mit dem Unbedingten — und so fort durch alle Gedanken- und Empfindungsformen und Gemüthsmodificationen, durch alle Modos essendi et cognoscendi — sondern Alles mit Eins, und

die Welt mit Gott zusammen in der Mutter-Idee aller Ideen: Seyn.

*
* *

Die Geschichte (denkbare) ist das vorgestellte Leben der Welt.

*
* *

Die Welt wird, wie der Mensch, in der Zeit geboren. Sie ist von gestern und von Ewigkeit her — sie wird heute aufhören und niemals enden. Die Vernunft entscheidet darüber nichts, als daß sie sey — mithin weder anfangen noch aufhören könne außerhalb unserer Vorstellung.

*
* *

Die Vernunft ist nicht ein Vorstellungsvermögen — sondern die menschliche Vernunft (Verstand in höchster Bedeutung) ist ein Denkvermögen des Vorstellenden zugleich, der Vorstellung und des Vorgestellten zusammen.

*
* *

Denken als Denken — Gedanke an sich — ist Seyn unter menschlicher Form — so rein als im endlichen Wahren möglich. Kein Seraph kann eine reinere haben. Nur Gott hat keine Form, weil er ohne Schranken ist.

*
* *

Wenn unter dem All — dem Universum, alles verstanden wird, was ist — unabhängig von subjectiven Modificationen — so ist Pantheismus das wahre theologische System der Vernunft.

*
* *

Vernunft ist das Vermögen des absoluten menschlichen Seyns, des Denkens und Wollens zugleich — nicht bloß des Denkens ohne Freiheit, noch

des Wollens ohne Wissen — (Verstand und Begierde) sondern die Vernunft ist die Quelle zugleich der Ideen und der Gesetze. Das absolute menschliche Seyn ist Glaube.

* * *

Die von Kant dargestellten Antinomieen der reinen Vernunft, wodurch er diese gleichsam zu prostituiren sucht (wie überhaupt ein gewisses schadenfrohes Necken dieses Vermögens in der ganzen Kritik d. r. V. durchscheint) sind offenbar nicht Antinomieen der Vernunft, sondern des Verstandes.

* * *

Wie Kant überhaupt in ihrem theoretischen Gebrauche die Vernunft erkennt — als das fünfte Rad am Wagen gleichsam des Gemüths, dessen Sinnlichkeit, Verstand, Urtheilskraft und Einbildungskraft er als nützliche Räder schätzt — so scheint mir auch seine Meinung von den Ideen das Verwerflichste, und der wahre Krebsschaden seiner Kritik.

Es sind Gott und die Welt, die Freiheit und die Seele Verstandesbegriffe, die die Vernunft zu Ideen zu erheben trachtet — S. 557, zwei mathematische (die Welt und die Seele) und zwei dynamische (die Freiheit und Gott).*)

* * *

Die Eintheilung scheint etwas gezwungen; allein wir müssen uns nun einmal nach der heiligen Kategorientafel in Allem richten.

* * *

---

*) (Es findet hier eine Verwechslung Statt. Kant spricht an dieser Stelle bloß von den kosmologischen Ideen. Anm. des Herausgebers.)

In Kant, als Philosoph, dominirt die Urtheilskraft. Es sollte aber in einem Philosophen die Vernunft dominiren.

* * *

Die practische Vernunft giebt, nach Kant, die Unabhängigkeit von der Nöthigung durch Antriebe der Sinnlichkeit — warum sollte die theoretische Vernunft nicht eben so gut eine Unabhängigkeit von der Nöthigung durch Anschauungen der Sinnlichkeit geben können? Da es gewiß dieselbe Vernunft ist, die theoretisch und practisch sich offenbart, dürfte es sich so verhalten.

* * *

Das menschliche Wissen (möchte ich sagen) ad modum C. d. r. V. p. 562) ist zwar eine Scientia imperfecta, aber nicht falsa, sondern vera, weil Sinnlichkeit (auch angenommen, daß sie täusche) ihre Quelle nicht nothwendig ist, sondern dem Menschen ein Vermögen beiwohnt, unabhängig von dem Einfluß sinnlicher Vorstellungen, Einheit zu denken.

* * *

„Der Mensch ist in Ansehung gewisser Vermögen „(heißt es, Kritik der reinen Vern. pag. 574) ein in„telligibler Gegenstand — und diese ihn über die Sin„nenwelt hebende Vermögen sind Verstand und Vernunft.“ Warum nicht auch Sinnlichkeit? möchte ich hier fragen. „Weil die Vernunft reine Formen — und der Verstand „reine Formen haben.“ Aber die Sinnlichkeit hat ja auch, nach Kant, reine Formen (und zwar die allerreinsten). Warum sind Ideen und Begriffe über reine Anschauungen erhaben? Giebt es etwas reineres als Raum und Zeit? Die Kategorieen sind grobe dagegen.

Es dünkt mir, ich könne ein Paar derselben mit Händen greifen.

Von allen diesen Formen soll nur ein empirischer Gebrauch gemacht werden. — Kant hat aber nirgends erklärt, wo man von reinen Ideen, Begriffen oder Anschauungen einen empirischen Gebrauch machen könne — wie man aposteriorische Nüsse mit apriorischen Nußknakern knaken und empirische Kerne mit intelligibeln Zähnen kauen könne. Wo sind die Hände, womit die Begriffe die Empfindungen greifen? und wie geht es zu, daß auf der Nase der Sinnlichkeit, die ein inwendig gekehrtes und ein auswärts gekehrtes Auge, beide blind, hat, eine Brille sitzt, die zwei reine Gläser hat, jedes größer als das Universum, das eine unendlich, das andere ewig — um nichts zu sehen, als was die Nase schon roch?

* * *

Die Stelle 575 der Kritik der reinen Vernunft, im neunten Abschnitt — des zweiten Hauptstücks — des zweiten Buchs — der zweiten Abtheilung — des zweiten Theils der Elementarlehre, vom empirischen Gebrauche des regulativen Principes — in der Erläuterung der kosmologischen Idee einer Freiheit in Verbindung mit der allgemeinen Naturnothwendigkeit, in der dritten Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen möchte ich so parodiren:

„Daß diese Vernunft nun Causalität habe, wenig„stens wir uns eine dergleichen an ihr vorstellen, ist aus „den Imperativen klar, welche wir in allem Practischen „den ausübenden Kräften als Regeln aufgeben. Das „Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Ver„knüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur „sonst nicht vorkommt. —“

(Daß diese Vernunft nun etwas von der übersinnlichen Welt wisse, wenigstens wir uns ein solches Wissen an ihr vorstellen, ist aus den Infinitiven klar, welche wir in allem Theoretischen der Speculation als Regeln aufgeben. Die Idee stellt eine Art von Wesen dar, und einen zureichenden Grund, der in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt —)
— und so fort den ganzen Abschnitt, woraus sich ergeben würde, daß sich zur Ehrenrettung der Vernunft in ihrem theoretischen Gebrauche eben so viel sagen lasse, als für ihre Unfehlbarkeit im Practischen. Ueberhaupt begreife ich nicht, wie Kant hat wollen können, daß eine blinde Führerin uns leiten solle; oder wie er hat glauben können, daß eine sicher leitende Führerin blind sey. Er schreibt derselben Vernunft Allweisheit und totale Unwissenheit zu. Sie versteht eine Welt zu regieren, die sie nicht kennt. Es ist eine wahre Pythia, deren Orakelsprüche alle Fürsten und Heerführer und Weisen in ihren politischen und moralischen Angelegenheiten befolgen sollen; sie ist aber selber toll, und wenn sie sich auf den practischen Dreifuß setzt, fährt der Gott auf einmal in die Priesterin der Dampfhöhle, und Sokrates selbst muß dann ehrfurchtsvoll zuhorchen. Kaum aber hat sie sich practisch geäußert und ihren kategorischen Imperativ auf dem Dreifuß mit hohlem Ton und fürchterlich göttlichen Gebehrden von sich gegeben, so liegt sie wieder ohnmächtig und wie todt da. Und kömmt sie wieder zu sich außerhalb des Dreifußes und des von unten inspirirenden Lochs, so versucht einmal mit ihr zu sprechen, und ihr werdet in den Antinomieen hören, was für tolles Zeug sie schwazt, und wie einfältig, ich möchte sagen dumm (wenn sie nicht auch tückisch wäre) sie an und für sich ist.

*
* *

Ich habe es, glaube ich, nach langem, ernstem Studium herausgebracht, wo der Krebsschaden des ganzen Kantischen Systems liegt.

Es ist in seiner Kategorieentafel. Nach dieser hat er seinen ganzen Plan entworfen, gleichsam nach einer Grundzeichnung. Die Zeichnung war aber leider falsch.

1. Die Kategorieen sind falsch — aus den von ihm selbst spitzfindig erklärten, syllogistischen Figuren — den Urtheilen abgeleitet — mehr Denkfiguren, einige darunter, als Denkformen.

2. Die Hauptrolle, die er ihnen gegeben, hat ihn verführt, die Ideen von den Verstandesbegriffen abzuleiten, meines Denkens, ein ganz rasender Verstoß gegen alle natürliche Logik.

Daher schreibt er der Vernunft zwar das Vermögen zu, Handlungen zu erzeugen (578), aber Ideen aus sich selbst zu schöpfen ab.

Ich will nicht richten. Aber hätte ich selber die Kritik der reinen und practischen Vernunft geschrieben, ich würde an meiner durchgängigen Redlichkeit im Philosophiren zweifeln, und mich fragen: Sollte eine geheime Lust, ein durchaus neues System zu Stande zu bringen, dich nicht mitunter verführt haben, deine offenen Augen zuzumachen?

*
* *

Jedes denkende Wesen sieht, hört, empfindet Materie; das Gesehene, Gehörte, Empfundene wird aber gedacht, und das Gedachte angeschaut von seiner Seele, durch die Vernunft, als Geist. Nicht das empfundene, das nur Dinte auf Papier, nicht das gedachte, das nur Buchstaben aus Dinte geformt, sondern das angeschaute Wort des Geistes spricht ihn an.

*
* *

Wer leugnet, daß die Kritik der reinen Vernunft, die ich da vor mir habe, aus drei empirischen Bänden, jeder Band aus materiellen Blättern, jedes Blatt aus lauter schwarzen Erscheinungen auf reinem, leerem Papier bestehe? Von ganzem Herzen gebe ich zu, daß jede dieser Erscheinungen, wenn ich davon abziehe, was meiner äußern Empfindung gehört, ein nichtiges Ding an sich sey, wovon nichts übrig, als die bloße Form, die ich ebenfalls durch Abstraction tilgen kann, bis meiner reinen Vernunft von der Kritik der reinen Vernunft gar nichts übrig bleibt — und es ist gar keine Frage, daß ja dies unsterbliche Werk für manchen Leser nichts als ein gedrucktes Buch in drei Bänden sey. Ein solcher dürfte wohl auch, nachdem er es vom Anfang zu Ende nicht bloß gesehen und durchgeblättert, sondern sogar durchbuchstabirt, und nichts herausgebracht, als eine Erfahrung mehr im Kantischen Sinne, eine Erfahrung nehmlich von nichts als dem Erfahren, schließen: er habe den langweiligen Traum einer Lectüre von 870 Seiten geträumt, wisse aber gar wohl, was ein solcher Traum, nehmlich gar nichts, bedeute. Wenn Jemand ihm nun von dem Verfasser dieses Buchs spräche, kann ich mir gut vorstellen, wie er lachen würde, zumal wenn derselbe behauptete, es sey ein Mann, der mehr wisse als er. Erstlich, würde er antworten, habe ich das Ding selber gemacht; denn ich habe die Lectüre geträumt, folglich bin ich der eigentliche Verfasser — zweitens besinne ich mich, daß die Lectüre langweilig war, das Buch ohne Sinn und Verstand, jede Seite dumm, jedes Bändchen absurd, und das Ganze leer und nichtig; folglich, wenn es einen andern Verfasser als mich hätte, wäre dieser nicht so gescheut als ich. Wenn sein Freund ihn darauf früge: wie kannst du aber so was Dummes träumen? würde er vielleicht antworten: das liegt in

dem practischen Schlaf! Weil ich zum Behuf desselben mich durchaus einbilden muß, theoretisch zu wachen, das heißt: allerlei tolles Zeug zu thun. Dies Alles kann ich mir, wie gesagt, recht gut vorstellen — aber folgt daraus, daß in der Kritik der reinen Vernunft kein Geist, weder Sinn noch Verstand sey, daß die wahre Kritik der Vernunft unabhängig von den Bänden, der Druckerschwärze, dieser Lectüre und dieses Lesers, gar nicht existire oder existirt habe, und daß Kant nicht der Verfasser, oder ein dummer Verfasser derselben sey — oder daß sie überhaupt keinen Verfasser gehabt habe? Ich appellire an Kant selber.

*
* *

Anders lese ich die Kritik der reinen Vernunft, und überhaupt jedes Buch von meinem eigenen kleinen Duodez ab bis zum größten Folianten in der Bibliothek des Sichtbaren. So gewiß ich Buchstaben hier sehe, so gewiß glaube ich Jemanden, der sie ursprünglich gezogen, so gewiß Gedrucktes ist, ist ein Druck, so gewiß beides, ein Setzer und Schreiber, und in letzter Instanz ein Autor. So gewiß Worte hier erscheinen, muß ein Sinn dahinter seyn — und so gewiß Ordnung in der Wortfolge, ein ordnender Sinn. Um mich völlig davon zu überzeugen, versuche ich jede Zeile rückwärts zu lesen, und werde inne, daß dadurch ein anderer oder gar kein ordentlicher Sinn herauskömmt. Zeichen sind also nicht Begriffe, gedruckte Worte nicht Gedanken, bloß sichtbare Wortfolge (denn die Zeile ist von der Rechten zur Linken eben so sichtbar, als von der Linken zur Rechten) nicht Sinn — mit einem Wort, bloß empfundene Materie, nicht Geist. Wodurch werden mir dennoch die materiellen Buchstaben, Worte und Zeilen, Geist? Da=

durch, daß ich sie nicht bloß empfinde, sondern meine Empfindungen davon verständig ordne. Wie wird mir aber der gesammte materielle Druck eines Buchs Ausdruck eines einzelnen Geistes? Dadurch, daß ich meine verständig geordneten Empfindungen vernünftig einige. Wie sollte Geist mit Geist sich unterhalten können, wenn Frage und Antwort nicht in gleicher Sprache stattfinden? Wie sollte ich Geist wahrnehmen können, wenn ich nicht die Geistesaugen aufmache?

Wie die wunderschönen Farben der Tulpe mit zugebundenen Augen herausriechen? wie die Tafelmusik mit zugepfropften Ohren schmecken?

Soll ich aber nun ein philosophisches Buch nicht bloß sehend, mit dem äußeren und inneren Sinne fühlend buchstabiren, sondern mit Verstand und Vernunft denkend und anschauend lesen — wie sollte ich das große Buch der Schöpfung mit dem bloßen äußeren und inneren Sinn, mit dem bloßen Verstande o: mit dem bloßen Vermögen zu begreifen, würdigen? Wie werde ich hier mit den bloßen Formen meiner Sinnlichkeit und den bloßen Formen oder Formalitäten meines Verstandes ausreichen —, wenn ich dort zur Würdigung eines endlichen Products nicht einmal damit allein ausreichen konnte. Und doch ist dies, was Kant will, wenn er die Ideen für unanwendbar auf das Wirkliche hält, und nichts für wesentlich hält, als was bloß empfunden ist, und als bloß empfunden den Verstandesstempel der Kategorieen trägt. Denn das heißt mit andern Worten, brauche deinen Sinn und deinen Verstand, aber ja nicht deine Vernunft, wenn du zur wahren Erkenntniß gelangen willst. Mach das Maul, beide Nasenlöcher (äußerer und innerer Sinn) und zumal die Hände (die Kategorieentafel) weit auf, aber die Augen zu — um die Wahrheit der Natur zu sehen.

Daß ich eine außer mir vorhandene Wahrheit nicht unmittelbar als Wahrheit wahrnehmen könne, wer leugnet das? Wer leugnet, daß ich zur Erkenntniß des Seyns außer mir nur durch Erscheinungen und Formen der Erscheinungen, durch Empfindungen und Begriffe, und durch Ideen, Vernunftanschauungen des Seyns in mir, komme? Aber ist diese Erkenntniß darum eine Täuschung, weil ich nur mittelbar dazu gelangte? Ist die Nahrung und Sättigung eine Täuschung, darum weil die mich nährende Frucht erst gewittert, dann gekostet, dann verschluckt, endlich verdaut, durch allerlei Organe und Canäle meiner Substanz assimilirt werden muß, bevor sie Wesen meines Wesens wird? Oder gehört die mich nährende Frucht, weil sie unterweges (in der Zeit) zwischen sich und mir, zwischen ihrem besondern Organismus und meinem organischen Wesen, desorganisirt wurde, durch die Zähne meiner Sinnlichkeit und durch das Verdauungswerkzeug meines Verstandes — weil sie wirklich während dieser Operation meines Essens und Verdauens weder Pflanze noch Thier war, gehörte sie an sich weder zur einen noch zur andern Natur? Wer leugnet, daß der Apfel zwischen meinen Zähnen Brei nur ist; aber welcher Wahnsinnige behauptet, dieser Brei sei nur Brei? habe nichts vom Apfel? Er ist gerade Apfelbrei. Wer leugnet, daß er noch unverdaut in meinem Magen, ehe die Sonderung der wesentlichen Theile von sich gegangen, unnütz, sogar wenn es dabei bliebe, schädlich ist? Aber wer ist wahnsinnig genug, darauf zu bestehen, es solle dabei bleiben — und bleibt es nicht dabei, glückt die Wiedergeburt des Apfels als organischer Nahrungsstoff, wer darf sagen, die Secretion sey alles?

Stinkende Excremente des gefressenen Begriffs von dem Unendlichen (um mich des Ausdrucks Novalis zu bedienen) sind allerdings alle durch die Zähne der

bloßen Formen der Sinnlichkeit, durch die Darmkanäle der Kategorieen gegangene, von der Vernunft unverdaute Empfindungen — man mag sie systematisch anhäufen wie man wolle, nach dem Princip der Subjectivität, oder dem der Objectivität, oder dem der Indifferenz — gleichviel. Aber darum ist nicht gesagt, daß alle Philosophie — bloß zum Dünger irgend eines philosophischen Bodens brauchbar sey.

*
* *

Aber, sagt man, das Studium der Natur ist nicht mit dem Studium eines Buchs — die Nahrung des Geistes vom fremden Geist, nicht mit der Nahrung des Körpers von fremden Körpern zu vergleichen.

Wir wollen das erste Gleichniß untersuchen; es dürfte mehr liefern, als das Verlangte.

Den wahren Inhalt eines Buchs habe ich gesagt, nehme ich nur dadurch wahr, daß ich die Zeichen in Empfindungen, die Worte in Sinn, die Wortfolgen in Begriffe, und die Begriffe in Ideen verwandle — so nehmlich, daß ich bei'm Lesen nicht bloß meine Sinne, sondern meinen Verstand, nicht bloß beide, sondern meine Vernunft auch brauche. So nur verstehe ich und fasse ich das Buch — oder machst du es anders?

Es dünkt mir, ich mache es auch so. Ich könnte mich noch anders deutlich machen. Ich will damit nichts mehr noch weniger sagen, als daß ich nicht bloß als Pflanze, auch nicht bloß als Thier, sondern als Mensch den Inhalt oder die Nahrung des Buchs zu mir nehme.

*
* *

Dies ist mir, wenn es deutlich ist, zu deutlich.

*
* *

Kann eine Pflanze nicht den Inhalt eines Buchs wahrnehmen?

* * *

Ich sehe nicht ein, wie?

* * *

Ganz und gar und zwar unmittelbar. Eine Mimosa sensitiva — eine Noli me tangere — würde nicht nur jedes Blatt im Buch, sondern jeden Buchstaben, wenn diese nur hinlänglich gehoben wären, auf Pflanzenweise empfinden — d. h. die feinen Buchstaben ihrer eigenen Blätter, bei der Annäherung der gröberen des Buchs mit Zittern zurückziehen — vielleicht nicht eben mit Bewußtsein, aber doch gewiß mit Befühlseyn.

Ein Affe würde, auf seine (vielleicht gerade vieler Magistrorum legentium) Weise, die Kritik der Vernunft vom Anfang zum Ende nicht bloß stäblich fühlen, sondern wirklich buchstäblich lesen können. Er würde schon selbst umblättern (da man dies für die Sensitiva thun müßte) würde jede Zeile von der Linken zur Rechten, und jedes Wort darin ordentlich nicht bloß sehen, vielleicht sich gar Brillen aufsetzen (ich habe einen Affen selbst das bei'm Lesen thun gesehen), um Alles recht einzusehen; sondern wirklich die Dintenerscheinungen durch mehrere Kategorieen seines Affenverstandes filtriren und destilliren, durch alle beinahe — ich behaupte gar durch alle von Kant als wirklich nützliche und brauchbare anerkannte — würde also Alles von Anfang zu Ende in dem Buch nach und nach nicht bloß sinnlich empfinden, sondern nicht ohne Selbstbewußtseyn verständig begreifen.

Nach Kant, sollte ich nun eben so thun und meine Vernunft, die Schwärmerin mit ihren durch keine Erfahrung zu bewährenden Ideen, bei Seite lassend, seine

Kritik nur auflesen und nachlesen. Ich, der ich aber weder ein Aff, noch ein Magister legens bin, der ich glaube, nicht bloß meine zeitlichen Fühlfäden und räumlichen Brillen, sondern auch meine übersinnlichen Augen, um sie zu benutzen, empfangen zu haben, ich lese nicht nur die Zeilen auf, lese nicht bloß die Worte nach, sondern lese beide durch. Den Tiefsinn meiner Vernunft brauchend, dringt mein Geist durch alle Schachteln und Hüllen der fremden Gedanken zum fremden Geiste. Ich nehme nicht nur in der ersten, nicht nur in der zweiten, sondern in der dritten Potenz ɔ: in der Potenz des vernünftigen Wahrnehmens, wahr. *)

Aber — lassen sich die materiellen Erscheinungen, die Buchstaben, Worte, Perioden und andere kleinere oder größere, sichtbare und begreifliche Theile eines Buchs — mit den materiellen Erscheinungen der ein-

---

*) Empfindung (sinnliche) nenne ich die erste Potenz der Wahrnehmung — (der Pflanze) — Begriff (verständlicher) die zweite Potenz der Wahrnehmungen — (des Thieres) — Idee, vernünftige Anschauung (der Vernunft) die dritte Potenz der Wahrnehmung (des Menschen). Ihre specifische Bedingung durch die zwei untern Potenzen macht sie zur menschlichen (nicht rein geistigen) Wahrnehmung. Specifische sag' ich — denn jeder endliche Geist nimmt durch Vermittelung wahr — aber diese Vermittelung kann, während die höchste Potenz in der Form dieselbe bleibt, sehr verschieden seyn. Wie der Sinn, so der Verstand — wie beide so nicht die Vernunft, sondern das Vernommene der Vernunft.

Sinnlich, verständig, vernünftig ist also, oder kann der Mensch seyn. Es läßt sich ein Dominium einer besondern unter diesen Potenzen denken. Welche scheint die Dominirende im Menschen überhaupt zu seyn — im menschlichen Geschlechte? Die Potenz des Verstandes.

fachen und zusammengesetzten Körper, Bewegungen und Natur=Massen des Universums (worin ich, der Leser, selber ein Buchstabe, oder höchstens ein Wort, bin) vergleichen?

Wie sich vergleichen läßt! Jedes Gleichniß hinkt, weil's ein Aehneln nicht ein Gleichen ist. Dem Principio cognoscendi nach, subjectiv, in wie fern nur vom Studium des Einen und des Anderen die Rede ist, lassen sie sich vollkommen vergleichen. Und hievon war bis jetzt nur die Rede. Das Hinken des Gleichnisses betrifft nur das Principium essendi, objectiv — in wie ferne die Zeichen des Buchs willkührliche, zufällige anders seyn könnende, die des Universums nothwendige, nicht anders seyn könnende Zeichen sind.

Nach Kantischen Begriffen hinkt das Gleichniß aber nicht; denn ihm ist die Natur, wie das Buch, ein Artefact, und seine Zeichen, wie die Buchstaben, fingirt.

Du hast ja selbst (siehe deine Vorrede) erklärt, daß das Mehr, um objective Gültigkeit, die du reale Möglichkeit nennst, zu geben, dieses Mehr eben nicht in theoretischen Erkenntnißquellen gesucht zu werden brauche, es könne auch in practischer liegen. Nun ist aber die practische Erkenntnißquelle gerade das Ich in seiner höchsten Potenz, in seinem Setzen. Wir behaupten ja nicht, daß unser Ich ein bloß theoretisches, oder speculatives, sondern ein speculirendes und speculirtes Ich. Wir sagen nehmlich so. Im speculirenden Ich ist das Speculative die Form, das Speculirte der Stoff, beides aber das Ich. Es ist nehmlich das Auge das Gesicht und das Sichtbare zugleich — wie jedes Auge, wodurch Niemand schaut, mit dem Niemand sieht, und das nichts als seine eigene Form anschaut, nothwendig seyn muß. Es ist ein Gesicht, das zugleich das Auge und das Sichtbare ist — wie jedes Sehen, worin nichts gesehen wird,

nothwendig seyn muß. Es ist ein Sichtbares, das zugleich das Sehen und das Sehende ist — wie alles Sichtbare, dem nichts als Sichtbarkeit zu Grunde liegt, nothwendig seyn muß. Was kann Kant consequent auf diese Consequenzen antworten? Schlechterdings nichts; denn das Central-Auge, das durch jedes Auge schaut; das Object alles subjectiven Sehens, und das Subject aller objectiven Sichtbarkeit, hat er wegkritisirt. Daß er das absolute Object seiner absoluten Subjectivität — den absoluten Gegenstand — das absolute Auge nicht geleugnet — danach frägt der speculirende Idealist mit Recht nicht — er hätte zufolge seiner Kritik es leugnen sollen. Denn nur durch Inconsequenz läßt er Gott und die Welt als etwas anders als bloße Gebehrden des sich in sich selbst spiegelnden Ich's gelten.

Der Kopernikanische Gedanke, den Satz der Sinnlichkeit, daß die Sonne um die Erde laufe, umzukehren, und die Sonne in's Centrum zu setzen, glückte. Der Kantische Gedanke, den Satz der Vernunft, daß Gott Urheber der menschlichen Freiheit sey, umzukehren, und die menschliche Freiheit zur Trägerin Gottes zu machen, glückte nicht.

Was Philosophiren voraussetzt.

Die seltensten Momente im menschlichen Leben sind die Vernunftmomente — die häufigsten und beinahe allgemeinen die Momente der Sinnlichkeit.

* * *

Im reinen Vernunftmoment hört das Selbstbewußtseyn auf, wie im bloßen Sinnenmoment. Wie in diesem das ganze Wesen gleichsam nichts als Empfindung ist, so ist in jenem der Mensch nichts als reines Seyn. Das Gefühl im Ergreifen dieses Seyns, oder im Ergriffenwerden desselben (die Seligkeit im reinen Denken und Wollen, das ich Glauben nenne) ist unendlich verschieden von dem Gefühl im Begreifen (das Vergnügen im Wissen) und vom Gefühl im Greifen (die sinnliche Lust im Empfinden) die beide keine wahren, keine innern Gefühle sind — sondern isolirte, bloß thätiges oder bloß leidendes Empfinden.

* * *

Im Vernunftmoment ist die Seele weder handelnd noch leidend — sondern bloß seelig — Seele seyend — im metaphorischen Sinne beides — im eigentlichen — weder das eine noch das andere. Im Verstandesmoment ist sie bloß willkührlich handelnd; im Sinnenmoment bloß unwillkührlich leidend.

* * *

Die Vernunft, Kraft ihrer Einsicht, nicht bloß in sich, als Vermögen, sondern in sich als Kraft, will aber etwas mehr als diese Seligkeit (ihre eigene Befriedigung) sie will die menschliche Seligkeit, Befriedigung des ganzen Menschen, des endlichen Wesens, worin und woran sie sich offenbart. Der sinnliche Mensch muß leiden, weil er Sinne hat, und soll handeln, weil er Verstand hat — beides aber auf das Gebot der Vernunft und um der Vernunft willen.

* * *

Alles, was das Evangelium von Christus behauptet, läßt sich (als Personificirung der Idee) auf die Vernunft im Menschen, diesen Logos, der im Anfang war, und bei Gott war, und Fleisch ward, und unter uns wohnte, anwenden.

* * *

Wie Christus antwortet, wenn man ihn über sein Verhältniß zum Vater befrägt, so antwortet die Vernunft, wenn man sie über ihr Verhältniß zu Gott befrägt.

* * *

Der Mensch, Kraft der Einsicht und des auf vollkommene Einsicht gegründeten Gebots dieser Vernunft (das Vernunftgebot ist nichts als die Offenbarung ihrer Einsicht, ihr Soll ist nur (wie im Dänischen) das Futurum ihres *est* = *erit*), soll nicht bloß vernünftig, soll auch verständig und sinnlich seyn, weil er nicht bloß vernünftig, sondern auch verständig und sinnlich ist.

* * *

Die Vernunft will aber, daß der Mensch seine Sinnlichkeit dem Verstande, und seinen Verstand der Vernunft unterordnen soll, weil diese Ordnung Gottes Verordnung ist.

* * *

Die Vernunft (als menschliche Vernunft) nehmlich fühlt sich gebunden, in Banden, die sie nicht selbst geflochten hat, die sie billigt, weil sie zweckmäßig sind, aber nicht bewirkt. Sie fühlt sich in ihrem Seyn bedingt — in ihrer Unendlichkeit eingeschränkt. Sie fühlt sich gleichsam ein Accidens ihrer eigenen Substanz. Dies Gefühl nicht ihrer Grenzen (denn sie hat keine und fühlt keine) sondern ihrer Begrenzung (incarnatio) verwandelt ihr Gebieten in ein Gehorchen: Vater dein Wille geschehe!

* * *

Sie ist nehmlich als gebundene (menschliche Vernunft) zwar immer eine, aber nicht alle Vernunft: Strahl des Lichts, nicht das gesammte Licht selbst, noch weniger der Quell des gesammten Lichts, der alle Strahlen, mithin auch sie in sich vereinigt. Sie fühlt sich nicht quillend, sondern entfließend — Seyn aber nicht Ur-Seyn. Zwar fühlt sie sich nicht erschaffen; aber auch nicht erschaffend. Das Verbum esse ist in ihr flectirt, hat einen Modus und ein Tempus — und ist nicht das reine Infinitiv. Dies fühlt sie nicht durch sich selbst, sondern durch den Modus und das Tempus, welche sie unmittelbar wahrnimmt als Raum und Zeit. Denn Raum und Zeit sind nichts anderes als Modus und Tempus des unendlichen Seyns. Sie fühlt sich offenbarte, nicht offenbarende Vernunft: Geist, nicht Gott.

* * *

Es versteht sich, daß wenn wir vom Gefühl (Ahnden, Innewerden, Anschauen, Glauben, einfachen, reinen Vernehmen der Vernunft sprechen) wir von der Person der Vernunft, und nicht von der reinen Vernunft sprechen. Diese Person der Vernunft ist der menschliche Geist in seiner Individualität als einzelner Strahl der Gottheit und besonderer Theil der Welt.

* * *

Dieser Geist ist nun nichts anderes als die göttliche Einheit im Mannigfaltigen der Menschheit — der Mensch selber, als Mensch, in seiner Reinheit und Vollständigkeit.

* * *

Was heißt aber der Mensch in seiner Reinheit und Vollständigkeit (möglicher Vollkommenheit) als Geist und Person der Vernunft? Nicht irgend ein abstrahirtes Vermögen, nicht irgend eine isolirte Kraft, in ihrer besondern höchsten Stärke, sondern alle seine ursprünglichen Vermögen und Kräfte zusammen in harmonischer Reife. Was diese Einheit, als Quintessenz der Essentialia constitutiva seines Wesens, denkt und fühlt, ist das Wahre für ihn, für die Menschheit, Philosophie — Religion.

* * *

Das Isoliren seiner Kräfte, und die ausschließende Anstrengung seiner besondern Vermögen, giebt, und kann keine auch nur für ihn selbst allgemeingeltende und befriedigende Resultate geben. Selbst die ausschließende Anstrengung seines Verstandes kann ihm nur Arithmetik oder Geometrie geben, und selbst diese nur unter dem Obwalten der eigentlichen Logik der Ideen seiner Ver=

nunft, der Regierung des Logos. Aber was sag' ich? Isolirter Verstand kann zwar arithmetisch und geometrisch verfahren (denn das ist gerade das Geschäft des Verstandes) aber weder Arithmetik noch Geometrie, als Wissenschaften, erweitern, geschweige denn erfinden. Es ist jedes isolirte Denken ein blindes Denken, wenn es ein Denken ist. Es ist aber kein Denken; denn jedes Denken ist zwar ein Verknüpfen — aber jedes Verknüpfen nicht Denken. Addiren und Multipliciren, Subtrahiren und Dividiren ist zwar nicht ohne Denkkraft möglich — und inwiefern jede Synthesis ein Denken voraussetzt, weil es mehr als bloß Empfinden ist, kann man freilich sagen, daß jeder Rechnende denkt, und jeder Berechnende etwas denkt. Aber wenn er nichts anders thut dabei als summiren, so dürfte dies Denken auch einem Thiere beigelegt werden können (denn es giebt Phänomene ihrer Handlungsweisen, die das Vermögen des Addirens, Subtrahirens und Vergleichens der Größen nothwendig voraussetzen) und es ist dann nichts weniger als ein menschliches Denken.

* * *

Es ist daher ein Irrthum, wenn man, um richtiger zu philosophiren, irgend ein Vermögen im Menschen, geschweige denn alle übrigen außer dem Verstande, oder der Vernunft im gemeinen Sinne (dem Abstractionsvermögen, in welches Kant z. B. beinahe durchgängig die von ihm sogenannte theoretische oder speculirende Vernunft setzt — das vernünftelnde Vermögen — das nichts ist, als der sich seiner Schranken überhebende an die Stelle der Vernunft setzende Verstand) bei Seite setzen, oder gleichsam verbannen will — noch unvernünftiger, rasend möchte ich sagen, darüber zu klagen, daß bei'm Philosophiren der Einfluß dieser Vermögen —

(z. B. der Sinnlichkeit, der Einbildungskraft, der Phantasie u. s. w.) trotz allem Bestreben, ihn zu entfernen, noch immer in etwas dableibt. Denn ließe sich bei'm Denken irgend ein dem Menschen natürlich angehöriges Vermögen ganz aufheben, würde alle Speculation vollends toll werden. Absolute Tollheit ist nichts als das Dominiren eines einzelnen Vermögens auf Kosten aller anderen; gemeine Tollheit (denn es giebt keine absolute, aus Gründen, die ich nicht hier auseinandersetze) das Dominiren einiger Vermögen auf Kosten einiger anderer. Auf Kosten will hier sagen: mit Abwesenheit. Denn jede besondere Kunst und Wissenschaft setzt freilich die vorzügliche Anwendung eines durch Natur unter den andern vorragenden Vermögens voraus, also gewissermaßen auf Kosten der übrigen, aber dennoch mit durchgängiger Gegenwart derselben. So ist die Phantasie z. B. im Dichter gleichsam hervorragend, und er wendet bei'm Dichten mehr das Vermögen der Einbildungskraft als des Verstandes an; würde er aber ganz ohne Verstand phantasiren, käme nie ein Gedicht, sondern nur ein verworrener Traum heraus — würde er zwar mit Verstand, aber ohne Vernunft phantasiren — so würde zwar sein Gedicht Gedicht, aber nicht ein Gedicht seyn — und würde er zwar mit Verstand und Vernunft phantasiren, aber ohne ästhetische Urtheilskraft (Geschmack), so würde er uns freilich ein Gedicht, aber nicht ein schönes Gedicht liefern. Aus diesem Grunde wird gemeiniglich aus poetischen und musikalischen Wunderkindern nichts Großes — und wenn aus ihnen was Großes wird, wie Klopstock, Jean Paul oder Mozart — nichts Vollkommenes (omnibus numeris absolutum) wie etwa Göthe, Jacobi oder Gluck. Braucht man aber zum Dichten philosophische Vermögen, braucht man noch gewisser zum Philosophiren dichterische neben dem besondern

Hauptvermögen; denn Philosophie ist noch weit umfassender als Poesie, und sowohl ihr Zweck als ihr Object allgemeiner.

Die am meisten unphilosophische Trennung des Gemüths, um die Wahrheit zu finden und darzustellen, ist aber die Isolirung der theoretischen von den practischen Vermögen im Menschen — das Denken z. B. ohne alles Interesse, was so sehr angepriesen wird — das nehmlich zwar nicht unmoralische aber auch nicht moralische Denken um des bloßen Denkens willen — das von der Vernunft also unabhängige Denken (denn diese gebietet ja nicht bloß äußerlich sittlich, sondern auch innerlich sittlich zu handeln). Man könnte dieses von der practischen Vernunft unabhängige Denken ein bloß mechanisches Philosophiren nennen ohne alle Dynamik, mithin ohne wirkliche Organisation — um mich Kantischer Ausdrücke zu bedienen. Die Wahrheit suchen einzig um der Wahrheit willen, kann nur dann gerechtfertigt werden, wenn vorausgesetzt wird, daß das Wahre und das Gute Eins seyn und nothwendig zusammenfallen müssen. Wenn dies aber vorausgesetzt wird, warum nicht eben so gut das Wahre um des Guten willen suchen? Es wird aber nicht vorausgesetzt; denn sonst würde man nicht so oft von der Kühnheit, in seiner Speculation vor keiner Folge zurückzubeben, als von der philosophischen Tugend sprechen hören.

Nun ist aber diese sogenannte Tugend in meinen Augen gerade das philosophische Laster, speculirende Sünde. Denn sie geht von einer Trennung aus, die der Quell zugleich alles Irrthums und Verbrechens ist — die Trennung nehmlich des An sich Guten und des An sich Wahren — der Zweifel, dem sie durch ihre Kühnheit Trotz bietet, ist eine practische Skepsis —

und ihre Kühnheit auf den Fall hin, unterliegen zu müssen, eine blinde Raserei. (Wenn es denn so ist, (wenn Verdammniß ist) so will ich verdammt werden; denn ich bin ein freier Appenzeller). Daran zweifeln, ob es etwas an sich Wahres gebe, ist eine theoretische Skepsis — und verzeihlich — die Schwachheit mithin, es bei dem anerkannten Guten bewenden zu lassen, sich daran zu halten, es möge wahr oder falsch seyn, ist keine Feigheit; ist freilich keine Tugend, aber auch kein Laster. (Ich mag mich irren, ich will doch gut seyn. Hiob). Zweifeln aber, ob es etwas Gutes an sich gebe, oder ob das an sich Wahre gut sey? und es doch durchaus wollen, ist Vermessenheit.

* * *

Kant hat (in der C. d. r. V. wenigstens) nur mit dem Verstande philosophirt — ɔ: oder nicht philosophirt. In der C. d. p. V. hat er gezeigt (so wie in der C. d. U.), daß ihm philosophirende Phantasie um nichts weniger als philosophischer Geschmack fehle, und daß die Abwesenheit beider in seinem Hauptwerk kein natürlicher Mangel, sondern eine künstliche Verbannung sey, wie ein gewisser Mangel an Verstand in seiner C. d. p. V. Kant hat kritisirt in der gemeinen Bedeutung des Worts, worin kritisiren leichter als besser machen ist, und dazu freilich reicht der Verstand hin, in seinem ganzen Umfang genommen, worin er die Urtheilskraft mit einbegreift. So Hume — mit dem Kant überaus viel Aehnlichkeit hat — nur daß er ungleich mehr Kenntnisse besitzt. So Aristoteles, von dem ich ihn kaum unterscheiden kann.

Plato hat unter allen mir bekannten Philosophen am philosophischesten philosophirt, indem die Gegenwart aller Vermögen in seinen Gesprächen merklich ist. In

allen seinen Untersuchungen verräth er reine Vernunft, hellen Verstand, schönen Sinn, erhabenes Gefühl, lebendige Phantasie. Auch ist etwas Dynamisches in Plato, was ganz anders ergreift, als das Mathematische in Aristoteles. Auch Methode hat er, ohne Methodist zu seyn: organische nehmlich. Jacobi hat Aehnlichkeit mit ihm. Spinoza hat zu sehr mit bloßer Vernunft philosophirt.

* * *

Was heißt aber mit bloßer Vernunft philosophiren? Sich in bloße Ideen vertiefen.

* * *

Die philosophirende Vernunft, sagt man. Der Ausdruck ist aber im Grunde unschicklich. Denn die Vernunft sucht nicht, untersucht nicht, zergliedert nicht, prüft nicht, denkt nicht, vergleicht nicht, unterscheidet nicht, ordnet nicht. Was gesucht wird im Philosophiren, liegt in ihr. Sie ist vielmehr Object als Subject der Philosophie.

* * *

Das philosophirende Gemüth sollte es heißen. Gemeiniglich ist es nur der philosophirende Verstand, die philosophirende Klugheit, der philosophirende Witz, oder gar die philosophirende Phantasie.

* * *

Ich weiß nicht, wie ich mich ausdrücken soll, um klar zu machen, was ich unter jener Einheit, oder Vereinigung der höchsten Kräfte und edelsten Vermögen im Menschen verstehe, worin ich behaupte, daß sie allein in der Philosophie Stimme habe, und Stimme geben könne.

Es fehlt der Sprache an einem Wort für dies Gesammtvermögen, das aber zuverlässig da ist, und ohne welches nichts vollendetes Harmonisches, nichts Ganzes, das das Gepräge der Menschheit trägt, zu Stande gebracht werden kann. Ich möchte es den Menschensinn nennen — Sinn in der Bedeutung genommen, worin es im Unsinn negativ und in dem Adjectiv sinnvoll genommen wird — und worin es dem Thiersinn entgegen und übergesetzt wird. = Keine volle Seelenkraft des natürlichen, unverdorbenen und zugleich mannigfaltig harmonisch gebildeten Menschen. Es ist das, was vermuthlich Einige durch den gesunden Menschenverstand, Andere durch die gesunde Vernunft, andere durch den Sensus communis, andere durch good plain common sense, und Montaigne durch jugement haben andeuten wollen. Es ist nicht theoretische oder practische Vernunft, es ist nicht Verstand oder Denkkraft, es ist nicht Urtheilskraft, es ist nicht Witz, es ist nicht Einbildungskraft, es ist nicht Phantasie — es ist dies Alles zusammen in einer hellen Energie, wie die wieder in Eins concentrirten Farben des Prismas in einem Lichte — oder wie der Grundton der Glocke, in dessen Klang alle Consonanzen liegen.

Man sollte nehmlich, dünkt mir, als ganzer allgemein gebildeter, allgemein unterrichteter und zumal durchaus edler Mensch, und nicht bloß als Logiker, Kritiker, Physiker, Historiker, Dichter, nach dem homerischen Ausdruck in des Herzens Geist und Empfindung philosophiren.

Propädeutik des Philosophirens sollte nicht bloß Studium der ersten anerkannten Selbstdenker, sondern der meisten übrigen Wissenschaften, und zumal höchstmögliche sittliche Vervollkommnung seyn. Nur wer sich sagen könnte, ich weiß, was bis heute in allen Wissenschaften ausgemacht worden ist, und ich habe Selbstherr-

schaft über alle dem Weisen unanständige thierische Leidenschaften errungen — dürfte sich hinsetzen, ein neues philosophisches System, oder eine Kritik der bisherigen zu liefern. Nur von einem Weisen kann Weisheit offenbart werden — vollständige Kunde und erprobte Tugend sind aber Conditiones sine qua non des Weisen.

Es würde hieraus unmittelbar folgen, daß nicht der erste der beste, noch so genialische junge Student, irgend ein Zuhörer z. B. eines angehenden Professors oder Lesemeisters, sich sogleich hinsetzen sollte, Plato, Descartes, Spinoza, Leibniz und Jacobi in die Schule zu nehmen, und das Non plus ultra der Weisheit in einem Alles erklärenden und Alles begründenden System menschlicher Wissenschaft zu liefern.

Scribimus indocti doctique poemata passim. Das läßt sich aber zur Noth ertragen, denn auch Gassenlieder sind Gedichte — und zum Gassenliede wird nicht bloß weder Gelehrsamkeit noch Geschmack erfordert, sondern es ist sogar erst recht gut, wenn beide fehlen, da die Gassenjungen es sonst weder verstehen noch fühlen würden. Aber daß Philosophemata eben so beliebig erscheinen, ist ganz unerträglich; denn Metaphysik läßt sich ja nicht zu dem Pöbel herab, sondern erscheint nur am Hofe der Menschheit.

Die Griechen hatten Systeme der Lehrer und Meister, wir Deutschen haben Systeme der Schüler und Jünger. Jene lieferten Weltweisheit, diese Studentenwisserei. Auch scheint mir noch dieß oder jenes neuere Philosophem sich zu einem platonischen ohngefähr so zu verhalten, wie ein Landshuterbursch, der sich in Brenz berauscht, zu einem athenienfischen Bürger, der die Cicuta trinkt.

Die Anmaßung der Philosophen ist im umgekehrten Verhältniß zu ihren Kenntnissen — man vergleiche den Ton der Alten mit dem der neueren — und die Prahlerei eines allerneuesten Philosophen mit der Bescheidenheit eines Leibniz — der nachdem er den Kreis fast aller zu seiner Zeit möglichen Kenntnisse vollendet, nur in's Audienzzimmer der wahren Philosophie eingetreten zu seyn hoffte. Opp. 11 T. I. p. 263.

Aufgabe der Philosophie.

(17. Januar 1810.)

Die Hauptfrage des Philosophen ist nicht: Was ist Wahrheit — denn diese ist eine bloß logische oder mathematische Frage, die jeder sich längst, bevor er zu philosophiren anfieng, hinlänglich beantwortet hat — durch die alles Denken begleitende Gewißheit, welche im Satze des Widerspruchs ausgedrückt ist — sondern die Hauptfrage des philosophischen Forschens ist: Was ist wahr in der Wahrheit?

*
* *

Die Frage ist auch nicht: was ist dies Wahre in der Wahrheit für mich? Denn dem Getäuschten ist das Falsche wahr — sondern was ist Wahres in der Wahrheit für Alle?

*
* *

Die Frage ist auch nicht, was ist wahr in dieser Beziehung, nach dieser Ansicht, aus diesem Gesichtspunkt, auf diesem Standpunkt; sondern was ist wahr in allen Beziehungen, nach allen Ansichten, aus allen Gesichtspunkten und auf allen Standpunkten — d. h. was ist das An sich Wahre?

Das Erste dünkt mir, was dem Fragenden auffallen muß, wenn er seine Frage so gestellt hat, wie die Vernunft sie wirklich aufwirft, ist daß das Urwahre, das Wahre an sich, unmöglich etwas Subjectives seyn

könne. Denn wär' es etwas Subjectives, so braucht' ich ja erstlich nicht darnach zu fragen — es mit vieler Mühe zu suchen. Alles Subjective besitze ich ja in vollkommenstem Grade. Zweitens wär' es ja denn nicht in aller Beziehung u. s. w. wahr.

*
* *

Das Wichtigste in der Philosophie ist die Aufgabe derselben recht zu stellen.

Wie man im Walde frägt, erhält man Antwort, heißt es auch hier. Frägt man recht, wird schwerlich die rechte Antwort ausbleiben.

Die Vernunft kann aber auf unvernünftige Fragen nichts antworten. Ihr Schweigen auf alle Fragen meiner Sinnlichkeit in der Sprache der Kategorien, ist mir aber ein heiliges bedeutungsvolles Schweigen — und verbürgt mir, daß bloßes Denken ihre Sprache nicht sey, und daß mein Verstand ihre Antwort nicht verstehen würde.

*
* *

Gott allein kann die ewige Frage meiner Vernunft beantworten. Gott antwortet aber nur dem Betenden, nicht dem Fragenden — der vernünftigen Andacht des nach Reinheit strebenden Herzens, nicht der eiteln Wißbegierde des herzlosen Selbstdenkens.

*
* *

Kant hat im eigentlichen Sinne das Höchste im Menschen und in der Natur in die Schule genommen. Er lehrt die Vernunft im Theoretischen Kuschen und im Practischen Apportiren.

*
* *

Die Vernunft fragt nach der Wahrheit, entweder mittelbar durch den Verstand, und erhält Antwort darnach — keine befriedigende — oder unmittelbar durch's religiöse Gefühl, und erhält unmittelbar befriedigende Antwort: Gott ist. Er hat uns g'rad' erschaffen, wir suchen aber viel Krümme.

*
* *

Fast alle Schriftsteller, und selbst die Philosophen, nicht einmal Jacobi ausgenommen, scheinen mir mehr oder weniger, häufiger oder seltener, die Vernunft mit dem Verstande zu verwechseln. Die speculirende Vernunft, die kritisirende Vernunft — reine Vernunft (die Vernunft ist nie empirisch, es giebt keine unreine Vernunft) — sollte speculirender Verstand, kritisirender Verstand, reiner Verstand heißen.

*
* *

Hätte Jacobi nicht die Vernunft ein wenig verkannt, würde er uns vielleicht das System des Glaubens geliefert haben.

*
* *

Ein System des Glaubens ist denkbar: Analysis der Idee von Gott.

*
* *

Es giebt wahrscheinlich wenigstens drei Grade des Bewußtseyns — des vegetabilischen — des animalischen — und des vernünftigen Bewußtseyns. Der Mensch vereinigt alle drei; denn wo das Höhere ist, ist auch das Niedere — das Thier hat die zwei unteren Grade.

*
* *

Der unterste Grad des Bewußtseyns eines organischen Wesens ist das nicht unterscheidende Selbstbewußtseyn, das Empfinden — das bloß subjective Wahrnehmen des Subjects. (Pflanze.)

Der zweite Grad — das unterscheidende Selbstbewußtseyn, das Sinnen — das subjective Wahrnehmen des Objects. (Thier.)

* * *

Der dritte Grad ist das philosophirende Bewußtseyn — das über das subjective Empfinden, und das objective Wahrnehmen — über alles empirische Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn erhabene Gewissen. Gottbewußtseyn. (Geist.)

* * *

Wenn das Thier im Menschen speculirt, kömmt eine lockische Philosophie heraus — höchstens eine Kritik der reinen Vernunft.

Wenn die bloße Pflanze im Menschen speculirt — eine Fichtische Wissenschaftslehre.

Wenn der Geist speculirt — kömmt gar kein metaphysisches System heraus, weder theoretische noch practische Philosophie, sondern — Religion, die Beides ist.

* * *

Wenn die Praxis der Vernunft nicht bloße Erscheinung ist, so ist Theorie der Vernunft nothwendig Ontologie. Die Anschauung der Vernunft ist über das Empirische eben so erhaben, als das vernünftige Wollen über sinnliche Triebe.

* * *

Wer leugnet, daß die Welt, sinnlich betrachtet, ein Chaos von bloßen Empfindungen, die durch den Verstand allein unterschieden und geordnet, nur eine subjective Scheinwelt, eine Welt der Erscheinungen — eine bloß als sinnliche begriffene Welt, geben können, sey? Das Geschäft der reinen Vernunft ist ja eben darzuthun, und zwar durch eine ihr eigenthümliche Anschauung, daß jene Erscheinungen bloße sinnliche Vorstellungen sind, und jener Schein allein von dem subjectiven Gesichtspunkt herrühre.

* * *

Die Vernunft ist eben dadurch, was sie ist, daß ihr Standpunkt im Endlichen zwar subjectiv, aber ihr Gesichtspunkt frei, und ihre Aussicht objectiv ist.

* * *

Das Absolute (das Merkmal der Vernunft) ist über alle Subjectivität und Objectivität erhaben. Denn sowohl Subjectives als Objectives — und sogar beides zusammengenommen, wenn es einmal unterschieden worden ist, setzt Bedingung und Beschränkung voraus. Alles Subjective ist einseitig, und alles Objective vielseitig — setzt Einseitigkeit und Vielseitigkeit zusammen, es kommt nur Unvollständigkeit heraus. Aus lauter geraden Linien kömmt in Ewigkeit kein Cirkel zu Stande. Denn das Objective ist ja nichts anders als das gespiegelte Subjective, und das Subjective das gespiegelte Objective — Schein der Erscheinung und Erscheinung des Scheins.

* * *

Im Object ist indessen mehr außer dem Subject enthalten, als im Subject außer dem Object. Denn daß das Objective Nicht-Ich größer sey, als das subjective Ich, giebt selbst Fichte zu — indem mein Ich Object unter Objecten werden, das gesammte Nicht-Ich aber niemals Subject unter Subjecten werden kann. Das Objective ist also der Träger des Subjectiven, und nicht umgekehrt. Der Punkt ist zwar unendlich, wie der Raum, weil er gar nicht gemessen werden kann; allein der Punkt ist im Raume, und nicht der Raum in dem Punkt. Es lassen sich Millionen Ichs denken, aber nur ein einziges, allen gemeinschaftliches Nicht-Ich.

Daher ist das Objective schon wichtiger als das Subjective in der Philosophie. Denn das Subjective, wenn es nicht objectiv wird, ist eigentlich gar nichts für die Erkenntniß. Was ist ein Ich ohne Selbstbewußtseyn, mithin ohne Nicht-Ich? als Nicht-Object — als bloßes Subject? Das Object ist aber immer da, überall da, selbst im Traume, selbst im Tode; denn wenn ich schlafe, wacht ein Anderer, wenn ich todt bin, lebt ein Nicht-Ich ꝫ: das Object.

* * *

Vernunft und Sinnlichkeit sind die zwei Naturen des Menschen. Es entsteht mancher Irrthum aus der leicht zu mißverstehenden Benennung: Vermögen — unter andern der Kantische, als wären sie gleichartig, als gehörten sie zu derselben Klasse — Instrumente der Subjectivität — Organe des Ichs.

Verstand ist das eigentliche Vermögen des Menschen, und zwar das Vermögen seiner doppelten Natur — in wiefern die vernünftige Natur sich darin äußert: Urtheilskraft — in wiefern die sinnliche sich darin äußert: Einbildungskraft.

Weder Vernunft noch Sinnlichkeit aber sind Vermögen sensu stricto. Es sind noch weniger Formen. Es sind Wesen o: Naturoffenbarungen, der unbedingten und der bedingten, der unendlichen und der endlichen Natur, Gottes und der Welt, in der nothwendigen Duplicität der Menschheit.

Bemerkungen.

(18. Januar 1810.)

Pluche — schreibt der Reaumürschen Entdeckung, wie man Tapeten von Motten reinigen könne, mehr Werth zu, als Leibnizens Theodicee und Bernoullis allgebraischen Rechnungen — sagt Mendelsohn. Dies erinnert mich an Voltaire's Erklärung in einer seiner Noten zu Pascal:

Voltaire: En effet un bon artiste en haute-lisse, en horlogerie, en arpentage, est plus utile que Platon.

* * *

Sind Voltaire und Pluche wirklich dieser Meinung? Unmöglich. Solche Urtheile verrathen etwas Schlimmeres als Irrthum, wenn sie nicht bloße Figuren des Argumentirens ab absurdo sind — mithin das Gegentheil einleuchtend machen wollen.

Unglücklicherweise läßt sich Voltaire durch diese Auslegung nicht retten, wenn auch Pluche, dessen Philosophie oder Unphilosophie ich nicht kenne.

* * *

Pascal sagt irgendwo: L'âme est jetée dans le corps, pour y faire un séjour de peu de durée.

Voltaire macht zu dieser Stelle folgende Anmerkung:

„Pour dire que l'âme est jetée dans le corps, il „faudroit être sur, qu'elle est substance, et non qualité. „C'est ce que presque personne n'a recherché, et c'est „par où il faudroit commencer, en métaphysique, en „morale etc."

Ein Schriftsteller, der fähig gewesen ist, diese Stelle niederzuschreiben, wagt, Noten zu Pascals Gedanken zu machen?

* * *

Plato.

Im ersten Alcibiades, sagt dieser, als Sokrates ihn durch sein Fragen über das Gerechte und das Nützliche in die Enge gebracht:

„Bei den Göttern, Sokrates, ich weiß nicht was „ich sage; aber es scheint mir in der That was Ungereimtes zu widerfahren, denn wenn du mich fragst, so „scheint mir bald dies bald dies.

Sokrates.

„Und du weißt wohl nicht, Lieber, warum dir das
„widerfährt?

Alcibiades.

„Gar nicht.

Sokrates.

„Was meinst du, wenn jener dich fragt: hast du
„zwei Augen oder drei? zwo Hände oder vier? würdest
„du dann bald dies antworten, bald das? oder immer
„dasselbe?

Alcibiades.

„Zwar ist mir schon angst und bange für
„mich geworden; doch würde ich ja wohl immer
„dasselbe antworten.

Sokrates.

„Und die Wahrheit ist, weil du das weißt? nicht so?

Alcibiades.

„Ich glaube ja.“ —

Ich wüßte keine Stelle, worin die Grazie der platonischen Schreibart reizender wäre.

* * *

Es ist keine Eigenthümlichkeit der christlichen Moral, wie Kant sagt (Rel. innerh. d. G. der r. V. S. 66 Note) das Sittlichgute vom Sittlichbösen, nicht wie den Himmel von der Erde, sondern wie den Himmel von der Hölle unterschieden vorzustellen. Es ist eine Eigenthümlichkeit der Moral überhaupt. Die indischen und griechischen Moralisten hatten die nehmliche Vorstellung. Sie haben zwar als Dichter ihr Elysium und ihren Orkos an einander grenzend — aber als Philosophen ihre Inseln der Seligen und den Tartaros (des Hades Kerker), wo

die Bösen die peinlichsten und entsetzlichsten Qualen in Ewigkeit leidend, als Beispiele da hangen in des Hades Kerker. S. den Schluß von Platons ersten Alcibiades.

* * *

Die aristotelische — wie es scheint platonische und ohne Zweifel ursprünglich pythagorische — Idee von der Tugend-Mitte (medium utrinque reductum) — mit der Gottheit-Mitte (Geister-Sonne) — verbunden, ist äußerst fruchtbar an herrlichen Anwendungen.

* * *

Ich wundere mich, daß kein Denker an eine Symbolik gedacht hat. Wir haben Logik, Mathematik, Dialektik, Kritik. Ihnen allen fehlt eine Symbolik.

Descartes. (Platoniker.)

Sein eigentlich erster Grundsatz ist: Gott ist — und Gottes Seyn ist im Menschen ein Gedanke aus Gott, das Erste, das Urwahre, die Quelle aller anderen Wahrheit — die vollkommenste Gewißheit.

Gott, als Principium essendi, ist als Gedanke im Menschen Principium cognoscendi aller wahren Erkenntniß.

Er leitet seine Demonstration so ein. Entweder wird die Realität der Erkenntniß angenommen oder bezweifelt. Im Zweifeln aber schon offenbart sich das Denken — mithin die Existenz des Zweifelnden, als eines Denkenden. Was soll aber diesem verbürgen, daß die Gewißheit, womit er sich Existenz beilegt, nicht bloßer Traum und Einbildung sey? Es ist zwar ein subjectives Dafürhalten, allein was giebt diesem Dafürhalten Halt? Das Zugleich-Gedachtseyn eines Andern, durch sich selbst existirenden, urwahren Wesens — das nothwendig selbst, den Grund der Möglichkeit und Wirklichkeit enthält.

Er hat in seiner Philosophie durchgängig die Materie, den Inhalt, die Wahrheit vor Augen. Die Form der Erkenntniß — Logik — formale Wissenschaft, ist ihm Nebensache.

Fehler Descartes.

Gott ist ihm nur reales, absolutes Object, in seiner Wirklichkeit durch bloße Möglichkeit begründet.

(Ein absolutes Object ist aber ein Widerspruch, wie ein absolutes Subject. — Auch kann Gott, als bloß möglich und wirklich, nicht Grund aller Möglichkeit und Wirklichkeit seyn).

— Substanz überhaupt: Reales Object, möglich und wirklich zugleich, keines andern Objects zu seiner Wirklichkeit bedürftig.

— Endliche Substanz: Reales Object, das keines andern Endlichen — aber des unendlichen Objects zu seiner Wirklichkeit bedarf.

— Unendliche Substanz: Das reale Object, das zu seiner Wirklichkeit nichts als seine bloße Möglichkeit voraussetzt.

Leibniz. (Platoniker.)

Die so verschriene Leibnizische harmonia præstabilica wird ihnen unbewußt stillschweigend von allen, auch ihren entschiedensten Gegnern angenommen. Denn sie steckt eigentlich hinter der Behauptung des Allgemeingeltenden — das System des Behauptenden mag übrigens seyn, welches es wolle — realistisch oder idealistisch — objectiv oder subjectiv. Es wird nehmlich immer vorausgesetzt, entweder daß die Weltenuhr sich nach der Uhr unseres Kopfs, oder daß diese sich nach jener richte — in beiden Fällen aber ist der Theil wie das Ganze, und das Ganze wie der Theil. Der ganze Baum ist im Blatte — jedes Blatt ist ein ganzer Baum. Das Auge des Sonnensystems sieht dasselbe, was das Auge des Weltsystems, und jedes Auge der kleinen Erde was beide — zufolge des gemeinschaftlichen Lichts und der nehmlichen Einrichtung. Nicht der Mensch allein ist ein Mikrokosmus, alle subsistirenden Theile der Welt — in wieferne sie wahrnehmen, sind es. Das dürfte denn auch seine Richtigkeit haben — wenn Vernunft überall Vernunft ist.

Kant.

Es ist nichts sonderbarer am Ende, als das ewige Zufeldeziehen Kants gegen den Glauben, als Grund und Bewährung unserer Erkenntniß; deßwegen, weil das heiße, Alles auf ein Gefühl ankommen zu lassen. Da er gerade selbst alles Stichhaltende in der Philosophie auf die Erfahrung reducirt — auf äußere und innere Empfindungen nehmlich — mithin auf Gefühle. Warum nun aber das Gefühl meiner Haut zuverlässiger seyn soll, als das Gefühl meiner innersten Seele; warum Ankizeln, wobei es Einen juckt, etwas Realeres seyn müsse, als die Andacht, wobei es Einen schauert — mithin Gottes Daseyn zweifelhafter, als das der Krätze, der Grundsatz problematischer, als der Aussatz — begreife ich, nach seinem eigenen Systeme nicht, wenn ich nicht voraussetze, daß ihn bei'm Kritisiren der Vernunft mehr juckte als schauerte.

Vernunft und Freiheit.

„Ich glaube nicht die Vernunft ein Resultat der bloßen Organisation.“ — Eher möchte ich die Organisation für ein Resultat der Vernunft halten. Aber wie? wird man fragen, kann der Geist seinen Körper bilden?

Das nicht. Aber der Körper wird dem Geiste angebildet, nicht der Geist dem Körper.

Die menschliche Gestalt entsteht ganz anders, als die Bildsäule. Dieser ihre Seele (die Form, welche sie zum Helden oder Gotte macht) wird dem Steine angebildet — sie mag gehauen oder gegossen werden — mit der Gestalt; denn die Seele der Bildsäule ist nichts als diese Gestalt. Hier wird Geist dem Körper angebildet. So auch die Seele einer Uhr, die regelmäßige Bewegung. Sie ist erst da, wenn die Uhr fertig ist, als Resultat der mechanischen Zusammensetzung.

In organischen Bildungen muß aber die Seele dem Leib vorhergehen: die Kraft. Ist diese der ewigen verborgenen Centralsonne der Kräfte einmal entstrahlt, und dadurch endliche Kraft geworden, so erscheint sie sogleich diesseits des Reingeistigen an der Grenze des Ueberſinnlichen und Sinnlichen als innere Bewegung, als bewegende Kraft, als Licht — Strahl — electrischer Funken — erster empfindbarer Gedanke, geoffenbarte Kraft, worin sich weiter nichts denken läßt, als Kraft, prima substantia

phænomenon, ens primitivum, originarium apparens, dynamische Monade. Sie erscheint, sage ich, diesseits des Reingeistigen an der Grenze des Uebersinnlichen und Sinnlichen. Was haben wir aber unter dieser Grenze zu verstehen?

Suchen wir uns zu orientiren. Seyn ist jenseits, Erscheinung diesseits. Jenes ist einfacher Geist, dieses mannigfaltige Offenbarung des Geistes. Die Grenze zwischen beiden läßt sich nur als ein Drittes denken, das weder unserer Idee vom Seyn, noch unserm Begriff von Erscheinung — weder unserer Idee vom Uebersinnlichen, noch unserm Begriff vom Sinnlichen entspricht, und das uns dennoch bei'm Denkenwollen des Einen und des Andern immer anspricht, als sich zwischen Beiden einstellend, und den Flug vom Einen zum Anderen hemmend. Dieses Dritte würde sich indessen niemals einstellen, wenn es nicht, wenn auch als Grenze des Uebersinnlichen und Sinnlichen, beiden gleich nahe, diesseits spielte, oder was dasselbe heißt, unserer sinnlichen Anschauung näher als unserer vernünftigen zu liegen schiene. Mit andern Worten: die Grenze des Geistigen und Materiellen muß sich unserm Gedankenflug als eine einschließende Grenze darstellen, unter anderm auch darum, weil wir als anschauende Wesen überhaupt (sinnlich oder vernünftig anschauend) uns immer im Mittelpunkte der Objecte denken — wir mögen als könnende und wollende, *seyende Wesen an sich*, auch noch so entfernt von der Mittelsonne der Subjecte seyn. —

Diese gleichsam concave Grenze zwischen dem Geistigen und Materiellen, dem Uebersinnlichen und Sinnlichen, dem Seyn und der Erscheinung — ist nun keine andere als der — Gott, das Geistige und Uebersinnliche

als absolutes Seyn ausschließende, die Welt, das Sinnenfällige, die Erscheinungen, mit einem Wort, die gesammte Offenbarung Gottes einschließende Raum. Am Horizonte dieses Himmels der Erscheinungen muß jeder Stern des Seyns für uns, als denkende Wesen, mit einer Bewegung von vergangener zu zukünftiger Ewigkeit, vom Ostpunkt des Entstehens gen Westen des Verschwindens in der Zeit aufgehen, wenn er nicht bloß wahr seyn, sondern von uns wahrgenommen werden soll.

Jedes einzelne Seyn (jeder endliche Geist) offenbart sich also als Substanz räumlich und als Kraft zeitlich — durch Daseyn und Veränderung des Daseyns ɔ: Bewegung — alle Geister, als coexistirende Substanzen, im Nebeneinander, und als aufeinander wirkende Kräfte, im Nacheinander.

Ueber einige Merkwürdigkeiten der Kantischen Kritik.

(19. Januar 1810.)

Das Merkwürdigste ist die Kritik selber, denn im ganzen Umfange ist es eine Kritik aller menschlichen Vermögen, selbst derjenigen, die nur geschlossen werden können, der reinen und unbedingten, die gerade, weil sie rein, nicht empirisch sind, ja nach dem Princip der Kritik selber, nicht wahrgenommen werden können — eine Kritik also nicht des menschlichen, sondern des übermenschlichen Verfahrens — nicht der Schöpfung, sondern des Schöpfers.

Was kritisirt nun aber diese Vermögen? Daß die oberen die unteren, daß die reinen die empirischen (Urtheilskraft den Geschmack, z. B. oder Vernunft die Sinnlichkeit) kritisiren können, läßt sich denken wenigstens. Aber was im Gemüthe kann das Höchste im Gemüthe, die reine Vernunft kritisiren? Das kritische Vermögen — die Urtheilskraft vermuthlich? Aber diese ist ja, wenn sie was anderes als die Vernunft selber oder der Verstand ist, in dem einen oder dem andern, oder beiden dieser Vermögen gegründet. Was beurtheilt also die Urtheilskraft?

Reine Vermögen aufzufinden, durch Abstraction von allem Empirischen darauf stoßen, läßt sich denken. Aber was heißt reine Vermögen zergliedern?

Die Idee und der Titel der Kritik der reinen Vernunft ist also schon an sich ein Widerspruch. Pascal fand schon, daß die Arroganz in dem Titel: De Omni scibili, die Augen spalte. Hier wird aber nicht bloß Omne scibile, sondern Omnis scientia und darüber in die Schule genommen. Kritik des Universums wäre ein

bescheidener Titel gegen den der reinen Vernunft; jener kündigt höchstens eine Anmaßung an, die ganze Welt aufzudecken, auseinander zu legen und zu beurtheilen — dieser aber eine Vermessenheit, den Urheber der Welt zu entschleiern, zu zergliedern, und nöthigenfalls zu corrigiren.

Die Auflösung der Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? ist eine Auflösung der Frage: wie ist Denken möglich? Es läßt sich keine größere Vermessenheit eines denkenden Wesens denken, als das Unternehmen dieser Auflösung.

Kritik der reinen Vernunft, des reinen Denkens, des reinen Seyns, hat keinen Sinn, oder es heißt so viel als Kritik des Uebersinnlichen. Nun hat der Mensch nur zwei übersinnliche Gegenstände: Gott und Freiheit. (Denn er selbst ist nur im Character seiner Freiheit ein übersinnliches). Die Kritik der reinen und practischen Vernunft ist also eine Kritik Gottes und der Freiheit.

Was aber bei diesem vermessenen Geschäft Gott und Freiheit zu kritisiren in der Kritik der r. und pr. Vernunft herauskommt — die Entscheidung — übertrifft die Vermessenheit der unternommenen Prüfung selber, und die Auflösung der verwegenen Frage ist blasphemischer als die Frage selbst. Es findet sich nehmlich bei der Auseinanderlegung der reinen Vernunft, daß G o t t sich in dieser offenbare, und die Freiheit bei ihm objectiv — bei Zergliederung der practischen aber, daß die Freiheit sich im Menschen offenbare, und Gott in ihr — subjectiv. Das Resultat der Kritik nach dieser Vergleichung des Objectiven mit dem Subjectiven, der theoretischen mit der practischen Vernunft — des Göttlichen über uns mit dem Menschlichen in uns — ist: dem Letztern das Primat zu geben; mithin Freiheit zum Anhängsel des Menschen zu machen, und den Menschen zum Schöpfer Gottes.

Kantische Vorstellung von Raum und Zeit.

Raum kein empirischer Begriff: Kr. d. r. V. p. 38. Kein Begriff; sondern Anschauung a priori p. 40. Vorstellung a priori. Reine Anschauung.

(Also nicht der Sinnlichkeit angehörig; denn diese und ihre Anschauung ist nicht ursprünglich, sondern von dem Daseyn des Objects abhängig. P. 72.)

Anschauungen ohne Begriffe sind blind. P. 75: Dennoch ist, nach Kant, diese Anschauung a priori, die kein Begriff ist, Form des äußern Sinnes überhaupt; subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der uns allein äußere Anschauung möglich ist.

Zeit kein Begriff, sondern reine Form der sinnlichen Anschauung. P. 47.

Die Zeit nichts anderes, als die Form des inneren Sinnes, d. i. das Anschauen unserer selbst und unsers innern Zustandes. P. 49.

Dennoch heißen Raum und Zeit die reinen Formen der Sinnlichkeit, und hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin nothwendig an. P. 80.

Was versteht Kant unter der Qualität des Raums und der Zeit, welcher gemäß er beide setzt? P. 69.

Aber — wiederum sind „Raum und Zeit nicht bloß als Formen der sinnlichen Anschauung, sondern als An-

schauungen selbst (die ein Mannigfaltiges enthalten), also mit der Bestimmung der Einheit dieses Mannigfaltigen in ihnen a priori vorgestellt." P. 160. „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt, (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf,) enthält mehr als bloße Form der Anschauung, nehmlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung." Ibid. Anm.

(Bedarf man es denn nur in der Geometrie, den Raum als Gegenstand vorzustellen? Ist nicht Alles, was man sich vorstellt, eben dadurch Gegenstand?)

„Die formale Anschauung giebt Einheit der Vorstellung, und diese Einheit wurde bloß zur Sinnlichkeit gezählt, ob sie zwar eine Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden, voraussetzt." P. 161 Anm.

„Raum und Zeit sind quanta continua." P. 211.

„Die Begriffe des Raumes und der Zeit, als Erkenntnisse a priori, müssen sich gleichwohl auf Gegenstände nothwendig beziehen." P. 121.

„Der Raum ist als Bedingung der Erscheinungen, welche den Stoff zur äußern Erfahrung ausmachen, anzusehen." P. 196.

„Raum ist ein Begriff, der noch gar nichts existirendes, sondern bloß die nothwendigen Bedingungen der äußern Relation möglicher Gegenstände äußerer Sinne enthält." Met. Anf. d. Nat. Wiss. p. 42.

(Nicht Existirendes enthält die Bedingungen des Möglichen?)

„Raum (absoluter) ein nothwendiger Vernunftbegriff — mithin nichts weiter als eine bloße Idee." M. A. d. N. W. p. 146.

Meines Bedünkens ist ein Hauptirrthum in dieser durchaus verworrenen und sich selbst widersprechenden kantischen Theorie von Raum und Zeit, die Trennung beider, als zwei wesentlich verschiedener Anschauungen — als zwei überhaupt, seyn sie an sich oder an uns, was man wolle.

Absolut betrachtet sind sie Eins und dasselbe — eine und dieselbe Grundanschauung der Grundlage, oder des Inbegriffs, oder der Gesammterscheinung der Dinge = absolutes All der Vorstellung, der Coexistenz und der Succession. In dieser Grundanschauung des Universums spielt zwar der Raum die Rolle der Harmonie, die Zeit die Rolle der Melodie in einer und derselben Musik; aber darum sind Raum und Zeit homogener Art — entweder beide äußerlich sinnlich, oder beide innerlich sinnlich — oder beide übersinnlich. Denn Harmonie und Melodie sind im Grunde dieselbe Symphonie oder Zusammenklang der Töne, gleichviel ob neben- oder nacheinander. Wie käme je eine Melodie heraus, wenn nicht Harmonie zwischen dem vor- und nachfolgenden Ton empfunden würde? So wenig als Harmonie, wenn kein melodisches Verhältniß zwischen den neben- und miteinander erklingenden Tönen empfunden würde. Die Trennung hier des Kreuzes von der Queere ist eine Trennung im Theilbegriff, nicht im Begriff des Ganzen, in der Anschauung.

*
* *

Ist, nach Kant, Raum Form des äußern Sinnes und Zeit Form des innern Sinnes; so ist der Raum das Objective der Zeit und die Zeit das Subjective des Raums — beide sind Eins an sich: das objectiv unbe-

stimmte und das subjectiv bestimmte Seyn. Nehm' ich der Zeit das durch mein beschränktes Daseyn Bestimmte, wird sie zur Ewigkeit und fällt mit dem Raum zusammen.

*
* *

Raum und Zeit sind mir Ideen, wovon ich die letztere zum Begriff erniedrige, wenn ich von Anfang und Ende — wie die erstere, wenn ich von Länge, Breite und Tiefe rede.

*
* *

Weder Raum noch Zeit an sich haben Dimensionen; denn beide sind unermeßlich. Nur die relative Räumlichkeit und Zeitlichkeit, die Beschränkung im Raum und in der Zeit — und in dieser Beschränkung das Nebeneinander und Nacheinander — hat Dimensionen. Nur Körper haben Länge, Breite und Tiefe, und Gedanken, Empfindungen, Thätigkeiten, Bewegung, Anfang und Ende. Das Geistige außer mir und der Geist in mir sind unendlich und ewig.

*
* *

Das mir einzig denkbare Natursystem ist realer Idealismus. Mir ist Materie nicht Ungeist, sondern Gegengeist; Geist, nicht privativ, sondern negativ. D. h. Materie ist mir Erscheinung des Seyns außer mir, dagegen Form, Idee, Einheit, Denken, Geist, Offenbarung des Seyns in mir.

Ueber Raum, Zeit und Vorstellung.

Zeit ist ein bloßes Adjectivum des Raumes — wie Subjectivität überhaupt ein bloßes Adjectivum der Objectivität ist. Es ist aber nicht erst seit gestern die Mode, Abgötterei mit den Adjectiven zu treiben. So ist das sogenannte Innere nichts als das Adjectiv des Aeußeren, und jede Mischung nur ein Adjectiv der Trennung.

Abgötterei mit dem Raume getrieben ist Spinozismus — freilich arg, aber doch weniger arg, als die Abgötterei mit der Zeit: Fichtismus. Die Mischung dieser beiden Abgöttereien ist aber das Non plus ultra des Schamanen-Greuels: Schellingismus.

Wie sich die Zeit zum Raum verhält, läßt sich auch daraus abnehmen, daß man „der ewige Raum — der zeitliche Raum" aber nicht „die räumliche Ewigkeit, die räumliche Zeit" sagen kann. Reiner Raum hat schlechterdings kein anderes Prädicat als die Zeit. Zeit läßt sich aber nur als Prädicat denken, nie als Subject. Auch hat sie schlechterdings kein eignes Prädicat.

Der empirische Raum hat alle vorstellbaren Prädicate. Die empirische Zeit nur solche, die durch den Raum bestimmt werden: Länge — Kürze — Bewegung.

Streng genommen setzt Raum keine Zeit voraus — Zeit hingegen nothwendig Raum — weil Zeit nur in etwas, durch etwas, mit etwas gedacht werden kann. Selbst die leere Zeit vor allem Etwas verwandelt sich in eine ewige Leere = Raum.

Da die Zeit an sich ganz und gar keine Prädicate hat (denn die eine Dimension selbst ist nur mit Rücksicht auf den Raum vorstellbar) so folgt von selbst, daß wenn ich von allen empfindenden, vorstellenden und denkenden Einzelwesen wegsehe, sie in Gedanken tilge, die Zeit verschwindet. Der Raum bleibt aber noch, selbst nach Tilgung aller Wesen und Dinge — freilich setzt er dann unmittelbar die Zeit, als bleibender Raum — er selbst wird aber unmittelbar nur durch Gott gesetzt.

* * *

Raum, Zeit und Vorstellung — oder die Modalität des reinen Einzelwesens, wie der Modus der reinen Einzelheit — spiegelt nicht nur Allheit, Gleichheit und Allgemeinheit, sondern Einheit, Einerleiheit und Verschiedenheit — Objectivität, Subjectivität und Repräsentabilität — Vernunft, Verstand und Sinnlichkeit ab.

* * *

Wenn ich nun mich selber frage: Welche Vorstellung ist diese dem Raum und der Zeit unmittelbar entspringende — characteristisch angegeben — so daß sie von allen darunter stehenden einzelnen, besondern, concreteren Vorstellungen unterschieden werden kann — (denn es giebt keine Vorstellung überhaupt) so antworte ich: es ist die Vorstellung aller Vorstellungen, die allgemeine Vorstellung, die ursprüngliche Vorstellung — die reine Vorstellung. Wie heißt aber die? oder hat die Sprache noch keinen Namen für sie erfunden? Sie ist und heißt Daseyn, als das Unwandelbare am Wandelbaren.

Ueber Raumgefühl.

(21. Januar 1810.)

Es giebt ein Gefühl im Menschen, das ich das Raumgefühl nennen möchte, worin sich unabhängig vom Denken und aller Reflexion, der Raum erweitert oder einengt — ersteres z. B. in wolkenloser Luft auf hohen Bergen, letzteres in dunkeln Höhlen. Das Licht flößt diese Erweiterung nicht ein, noch die Dunkelheit die Einengung. Denn in der Nacht wird in freier Luft das Raumgefühl erweitert, und bringt man hingegen Licht in eine Höhle, wird es noch eingeengter. Die äußern Gegenstände tragen auch nichts dazu bei, denn wo sie aufhören, wie auf den höchsten Felsenspitzen, den Blick gen Himmel gerichtet, wird gerade dies Gefühl am allerweitesten, und der Mensch fühlt beinahe nichts mehr als den Raum — er fühlt gleichsam seinen Körper aufgelöst darin — sein Ich verschwindet — alle Leidenschaften schweigen — er fühlt nichts gleichsam als seine Idee: leere Unendlichkeit — grenzenlose Freiheit — und seine Andacht bezieht sich auf Gott in der Ferne.

Dasselbe Gefühl auf gleichen Höhen wird aber in der Nacht anders modificirt. Auch dann verschwindet das Ich, den Körper fühlt man aber nicht aufgelöst; man fühlt ihn gar nicht; alle Leidenschaften schweigen zwar; aber es ist, als wären andere gleichsam heilige Leidenschaften an ihrer Stelle da — die gedankenvolle Seele schauert in einer nicht mehr leeren, aber geistervollen Unendlichkeit, in einer grenzenlosen Nothwendigkeit, und die Andacht bezieht sich auf Gott in der Nähe.

In beiden Gefühlen ist namenlose Wonne, vielleicht höchste dem Menschen hienieden mittheilbare (von außen gegebene) Seligkeit — Gefühl des Seyns. Der Beweis ist, daß man in diesem Zustande keinen höheren Genuß in aller Ewigkeit wünscht, und, wenn man nicht zufällig an seinen Körper erinnert würde, sich nie einfallen ließe herauszutreten. In beiden Gefühlen ist ebenfalls Zuversicht der Unsterblichkeit, Gleichgültigkeit gegen den Verlust des irdischen Lebens. Aber die Wonne in dem ersten (am Tage) ist heiter, fröhlich, spielend, wie das Lächeln der kindlichen Unschuld, eine gleichsam paradiesische Seligkeit — die Wonne in dem letztern ist schauerlich, erhaben, ernst, wie das Lächeln des sterbenden Gerechten — eine gleichsam himmlische Seligkeit.

Die eigentliche Empfindung im erweiterten Raumgefühl ist gleichsam eine Realisirung unserer Ideen. (Ode auf der Spitze des Münsters, Hymne auf der Spitze des Gotthards.) Die Welt erscheint uns als Universum (Gottes Welt), unsere Seele erscheint uns ungebunden, (Gottes Geist) und G o t t ist der einzige in der ganzen Empfindung enthaltene Gedanke — das ganze Bewußtseyn bezieht sich unmittelbar auf ihn.

Was ich aber durch öftern Genuß dieser seligen Momente und oft wiederholte Vergleichung, in der Reflexion darüber, glaube herausgebracht zu haben, in Ansehung des Unterschieds in der Empfindung, ist folgendes:

Im erweiterten Raumgefühle des Tag's realisiren sich die Ideen in einer anderen Folge und in weit anderer Richtung, als im erweiterten Raumgefühle der Nacht, und zwar in entgegengesetzter.

Am Tage ist die zuerst angeregte, gleichsam in unserer Persönlichkeit aufblühende Idee die der Freiheit, darauf die der Welt, und endlich die von Gott, und zwar so,

daß die denkende Seele frei zu werden scheint durch Auflösung in der Welt, welche Gott unmittelbar, obwohl aus einer unendlichen Höhe, zu welcher sie hinauffliegen kann, durchstrahlt. Es ist gleichsam eine philosophische Folge der Wahrnehmung in einer mathematischen Richtung, und der in der Empfindung enthaltene Gedanke (um mich des einzigen vielleicht unserer menschlichen Schwachheit erlaubten Bildes von dem Unbegreiflichen: des Cirkels zu bedienen) ist: **dessen Peripherie nirgends**.

In der Nacht ist die zuerst angeregte und gleichsam unsere Person vernichtende Idee die der Gottheit — darauf die des Universums als zahlloser Welten — endlich unsere Freiheit als Antheil der ewigen Nothwendigkeit, und zwar so, als verlöre sich in Gott die Welt, und mit dieser in dem Abgrund einer seligen Tiefe die wollende Seele. Es ist gleichsam eine religiöse Folge der Wahrnehmung in einer dynamischen Richtung — und der in der Empfindung enthaltene Gedanke ist — dessen Centrum überall.

Am Tage ferner hat man in derselben überschwenglichen Empfindung der Raumerweiterung gleichsam das Gefühl eines seligen Geborenwerdens — in der Nacht eines seligen Sterbens.

Am Tage hat es was Handelndes, als wenn man plötzlich, was die Seele sucht, ergriffe; und man möchte εὕρηκα ausrufen. Bei Nacht hat es was Leidendes, als wenn man plötzlich von dem, was die Seele sucht, ergriffen wurde, und der ganze Geist ruft Amen.

Ansicht der dogmatischen Systeme.

Als innerlich gedacht ist vielleicht jedes consequente System richtig. Nur äußerlich gedacht d: ausgedrückt ist es falsch. Denn die verborgene Logik, das Denken im Menschen kann in der Metaphysik so wenig als in der Arithmetik oder Geometrie irren — die Darstellung dieser innern Logik aber, das schriftliche oder mündliche Denken des Menschen, in wiefern es sich durch ein verworrenes Medium äußern muß — fällt mehr oder weniger unrichtig, unwahr oder falsch aus, nachdem die Lieblingsworte sind, deren sich der Denker bedient.

Die Consequenz in der Darstellung setzt nicht eine Consequenz der Darstellung voraus. Der Denker kann seine Worte nehmlich zweckwidrig gewählt haben, ob er sie gleich zweckmäßig braucht. Palmas Colorit ist so consequent angebracht wie Correggios — ob es gleich sich von der schönen Natur entfernt, als Colorit überhaupt.

Die Lichtdarstellung der Gedanken eines Systematikers, als Consequenz in der Darstellung besteht darin, daß er immer dieselbe Farbe des Lichts behält — den Ton (wie die Maler es nennen), worin er die Natur gesehen hat. So malte z. B. Rubens alles roth, und Guido (in einer Periode) alles blau. Jeder der etwas von Malerei versteht, weiß nun, daß dieses Phänomen der Coloritverschiedenheit der Maler (dem

Ton nach) einer doppelten Ursache zuzuschreiben sey — nehmlich theils dem Auge des Malers selber — theils der Natur seiner Farbenmischung. Wenn das zu rothe oder zu blaue am Auge selber liegt, ändert der Maler nie seinen Ton, weil er die Natur nun einmal nicht anders als roth oder blau sehen kann — wenn es aber bloß an der Farbenmischung liegt, ändert er (wie Guido z. B.) Ton, weil er immer die Farben anders mischt, bis er den entsprechenden Effect herausbringt. So die systematischen Philosophen. Was ich bei ihnen das natursehende Auge nenne, ist ihre durch Neigung, Temperament, Character, einmal für allemal entweder naturalistisch, supranaturalistisch, kritisch oder skeptisch — gleichsam sanguinisch, melancholisch, cholerisch oder phlegmatisch gefärbte individuelle Denkungsart — und was ich bei ihnen die Farbenmischung nenne, ist der Gebrauch der Sprache. Ist jene die Ursache ihrer philosophischen Ansicht, ändern sie nie System. Lucrez war und blieb Naturalist — Pascal war und blieb Supranaturalist — Kant war und blieb Kritiker — und Hume war und blieb Skeptiker. Ist die Wortwahl hingegen der Grund, ändern sie öfters System, wie am häufigsten der Fall ist. Dieser Grund kann ihnen aber entweder verborgen oder klar seyn. Ist er ihnen verborgen, tauschen sie ein System mit einem andern um, wie Spinoza, Reinhold — ist er ihnen völlig klar, systematisiren sie gar nicht, wie Sokrates, Jacobi — oder nur in einzelnen Theilen der Anwendung ihres Denkens, wie Plato, Leibniz. Sie scheinen weniger consequent, weil die Darstellung ihres Denkens (wenn auch an sich wahrer) in seinen Aeußerungen weniger eintönig, schwebender Temperatur, oft schwankend, im Ganzen vielfarbig, und nie völlig bestimmt ist. So ist Raphael, zumal in Ansehung des Colorits, ein nichts weniger als systematischer Maler —

und es wäre schwer, wenn nicht unmöglich, einen Canon der Malerei aus ihm heraus zu künsteln. Ich möchte ihn den Philosophen unter den Malern nennen, die alle mehr oder weniger gegen ihn Sophisten sind. Philosoph scheint mir nehmlich der, der die ganze Wahrheit sucht auf allen Wegen — Sophist, der die halbe findet auf einem Wege und, als ganze, festhält.

Man könnte das Philosophiren auch durch ein Beispiel aus der Musik beleuchten. Die halbgebildete, halbrohe, in ihrer Bildung selbst zur Hälfte durch wahre Philosophie oder schöne Dichtung veredelte, zur Hälfte durch Scholastik und Reimerei oder Versemacherei verkünstelte Sprache ist nun einmal das Instrument, das der darstellende Denker, um die Harmonie der Gedanken und die Melodie des Daseyns zu offenbaren, spielen muß. Dieses Instrument ganz rein zu stimmen, ist nun vor der Hand noch unmöglicher, als ein Pianoforte für alle Töne gleich rein zu stimmen. Was thut nun der dogmatische Systematiker? Was einige musikalische Pedanten thun. Er stimmt sein Instrument rein für einen einzigen Ton. Die Harmonie der Gedanken und die Melodie des Seyns läßt sich aber noch weniger in einem einzigen Ton spielen, als eine Sonate von Mozart. Der ächte, den Gesang der Sphären innerlich hörende Philosoph, wenn er auch nur einige Nachklänge derselben so harmonisch als möglich dem sterblichen Ohre laut ertönen lassen will, wählt also (wie Raphael in der Farbenmischung — und Mozart beim Stimmen eines Pianos) eine schwebende Temperatur — wobei freilich keinem *La*, keinem *Re* — (wie dort keinem Blau, keinem Roth) als isolirt, sein volles Recht geschieht — allen aber zusammen etwas Harmonisches unter einander zufließt — und diese schwebende Temperatur der Sprache ist es, die ich in Platos und Jacobis unsystematischen, oft fragmen-

tarischen, aber ächtphilosophischen Schriften, so unaussprechlich liebe, weil mich nur darin das Denken in seiner Vollständigkeit melodisch anspricht. Wenn auch mein äußeres Ohr im Einzelnen, in jedem besondern Ton, kritisch manches Falsche entdecken könnte, so kömmt es nicht dazu, wegen der völligen Befriedigung des innern Gehörs, das sich ja nicht um den Schall bekümmert, sondern auf die Musik sich bezieht. Wie kann der im Ganzen Befriedigte das Detail kritisiren? Nur wenn er zum bloßen Kritiker geworden ist, d. h. keinen Sinn für was Ganzes hat.

Auge ist noch nicht Gesicht — Ohr noch nicht Gehör — so wie Hautfeinheit noch nicht Gefühl ist. Mit den Organen hat zwar jeder Mensch Sinne — aber dadurch allein eben nicht Sinn. Unterscheiden der Farben ist Sehen — aber Sehen der Harmonie derselben, des gemeinschaftlichen Lichts, als Naturlicht, ist allein malerisches Gesicht. Unterscheiden der Klänge ist Hören, aber Hören der Harmonie dieser Klänge, des gemeinschaftlichen Einklangs, des Naturklangs, ist musikalisches Ohr, Gehör. Bestimmen der Worte nach Begriffen, Classificiren derselben, Unterscheiden ihrer Classen und Anbringen derselben irgend einer Classification gemäß, ist grammaticalisch schreiben und verstehen — symbolisches Verbinden aber dieser Worte nach Analogieen, Organisiren ihrer Verbindungen in bedeutungsvollen Ausdrücken und Anbringen derselben einer großen vorschwebenden Vernunftidee gemäß, ist philosophisch darstellen und philosophisch fassen.

Kann seyn also, daß Demokrit, Aristoteles, Descartes, Spinoza, Locke, Hume, Condillac, Fichte, Bardili, Schelling, Reinhold — innerlich das Wahre so richtig denken, als Pythagoras, Plato, Augustinus, Bruno, Leibniz, Fenelon,

Jacobi — ich glaube dies (d. h. ich halte sie für eben so redliche Wahrheitsforscher als mich selbst, und für Gott weiß wie viel fähigere) und ich wüßte nicht leicht zu sagen, von welchem unter ihnen ich das meiste gelernt, oder noch lernen könne, von dem, was gelernt werden kann — so haben sie doch das Wahre nicht gleich richtig dargestellt. Und hier ist nun meine individuelle Meinung, daß sie gerade dessen wahre philosophische Darstellung in eben dem Grade verfehlt haben, worin sie sich, in der dogmatisch-systematischen, der strengen Wort-Consequenz einer einseitigen Ansicht genähert.

Wenn ich die Wahl gehabt hätte, bei welchem ich wollte der größten mathematischen Physiker (Newton und Euler nicht ausgenommen) die Optik zu hören — würde ich sie zum Behuf meines Studiums des Lichts — beim blinden Saunderson gehört haben. Ich weiß nicht stärker meinen Eigensinn in diesem Punkt auszudrücken, und vielleicht kann ich an diesem Beispiel am besten meine Abneigung gegen philosophische, streng-wissenschaftliche, bloß logische Systeme erklären und erläutern.

Ich bin nehmlich überzeugt, daß die Wahrheit, welche die Philosophie sucht, und welcher alle redlichen Denker nachstreben, weder eine Krystall-Wahrheit, noch eine Pflanzen-Wahrheit, noch eine Thier-Wahrheit, noch eine subjective Menschen-Wahrheit — sondern eine Krystall, Pflanze, Thier und Mensch erklärende, göttliche Wahrheit sey. Das Licht ist mir ein Analogon dieser Wahrheit — wenn man will, das Bild derselben. Man lasse es wenigstens dafür, zum Behuf meiner Erläuterung, gelten. Nun bin ich (mit Recht oder Unrecht — hier gleichviel) ebenfalls, als Physiker überzeugt, daß das wahre Licht, als Licht weder roth noch blau, noch grün, noch sonstfarbig ist; da es aber dennoch nie einem

menschlichen Auge anders als farbig erscheint, wenn es analysirt o: wissenschaftlich gesucht wird, und nebenbei bekannt ist, daß jedes menschliche Auge seine eigene Localfarbe hat, wodurch jede besondere Farbe des wirklichen Lichts modificirt, oder auf's neue tingirt wird, so würd' ich der Stimmung des Farben-Clavicords eines sehenden Optikers eben so wenig trauen, als der Stimmung eines Pianos durch einen für irgend einen besondern Ton eingenommenen Stimmers. Denn das harmonische, zwischen dem Weißen und Schwarzen liegende Farbenverhältniß des Schimmers wird immer vom sehenden Optiker zum Vortheil seiner ihm hellsten Farbe bestimmt werden, und es wird ihm unmöglich seyn, eine wahre schwebende Temperatur in der Stimmung zu treffen. Die siebenfarbige Lichtleiter ist, wie bekannt, ebenso irrational, wie die siebentönige Klangleiter, weil zwischen den grellen sichtbaren Farben eben so viele dem Auge unempfindliche Lichtübergänge, als zwischen den grellen hörbaren Tönen, dem Ohr unempfindliche Klangübergänge liegen. S a u n d e r s o n nun, dessen inneres Auge unstreitig das Licht wahrnahm (ein Satz, den ich hoffentlich keinem philosophischen Naturkundigen zu beweisen brauche), war im Stande, die Stufenfolge der Helle, nach irgend einem symbolischen Analogon seiner übrigen Sinne, oder aller zusammen, unbestochen von den zufälligen Farben, die er nicht empfand, harmonischer, durch reine Mathematik, anzugeben, als irgend ein roth- oder blau- oder grünbebrillter Optiker. Farbenmischung würd' ich also zwar nicht von ihm gelernt haben, aber höchstvermuthlich etwas von einer philosophischeren Theorie des Lichts, als der bisherigen von mir gekannten — etwas, wodurch ich z. B. innegeworden wäre, oder in meiner Meinung bestärkt, daß das Licht sich eben sowohl f ü h l e n als s e h e n läßt, und daß

jede Harmonie, in letzter Instanz, eine Quelle habe. Wer, bei'm Sinnen, nicht vom Sinn (des äußern Organs) innerlich abstrahirt, nimmt nie die Natur auch nie menschlich wahr. Das Thier sieht auch den Sterndom mit seinen Augen. „Ich habe nun 60 Jahre „lang den ganzen Himmel durchspäht" (antwortete Lalande dem Pabst, der sich wunderte, daß er, als Astronom, Atheist seyn könne) „und habe Ihn noch nicht „gesehen." Lalande sah nehmlich nur mit dem Auge, und in diesem Fall reichen auch die Ferngläser nicht hin. Der blindgeborne Saunderson aber, der nie die Sonne, nie den kleinsten Thautropfen, nie irgend einen äußern Spiegel der Allmacht gesehen hatte, rief sterbend aus: „Gott Newton und Clarkes! erbarme dich meiner!" Ich kann es ohne Thränen nicht niederschreiben. Aber jedem dogmatischen Systematiker, jedem einseitigen Wissenschaftslehrer, jedem alles Höhere als den Sinn, das Wort, den Begriff, und das streng analysirende Denken aus der Philosophie ausschließenden Denker, möchte ich zurufen, jeden Abend, sein Mikroskop oder Teleskop weglegend, nach vollendetem hellem Sehen, seine Hände zu falten und zu beten: „Gott des blinden Saundersons! erbarme „Dich meiner, des Sehenden!" —

Und mit diesem Gebet schließe ich denn auch meine Ansicht der dogmatischen Systeme.

Ueber die Möglichkeit einer Reinigung der philosophischen Sprache.

(25. Januar 1810)

Es ist eine die menschliche Vernunft demüthigende allgemeine Bemerkung, daß ihre Sachwalter sich mehr nach ihrem besondern Privatinteresse, als nach dem Interesse des Allgemeinen in ihrem Verfahren richten. Die Gelehrten-Republik dürfte in dieser Rücksicht leicht die am schlechtesten besorgte seyn, und statt wahre Bürger und Patrioten beinahe lauter Egoisten und Glücksritter aufzuweisen haben. Der Haupt-Canton derselben, die Philosophie, dessen Hauptstadt die Metaphysik, der Sitz der Regierung aller verbundenen Staaten der Gelehrten-Republik, scheint noch am allermeisten in ächtrepublikanischer Gesinnung verwahrlost zu seyn, und das gesetzgebende Corps, statt aus einer Sammlung von uninteressirten, von allem positiven Handel und Wandel äußerer und innerer Verhältnisse unabhängigen Mitgliedern eines Rathes für's allgemeine Beste zu bestehen, scheint eher ein Haufe von Speculanten ihres eigenen Gewinnes zu seyn. Es ist ihnen an ihrer eigenen Philosophie in ihrer Speculation — nicht an der Philosophie der Menschheit gelegen — dies nennen sie frei philosophiren, und allerdings ist dies Philosophiren sehr frei, in wiefern es unabhängig von der allgemeinen Vernunft einerseits in seiner Quelle, und unabhängig von dem gemeinen Besten andrerseits in seinem Ziele ist.

Das Resultat dieser Corruption, die in unsern Zeiten mit der allgemeinen Corruption in Europa zuzunehmen scheint, ist zumal in der Hauptstadt (in der Metaphysik) auffallend als philosophischer Luxus. Es giebt einzelne ungeheure Privatvermögen — der Staat selbst aber ist arm, und die Gedanken der Regierung sind ohne Logik, wie die meisten Regierungen heute ohne Finanzen. Die Regierungsmitglieder, die Senatoren und Legislatoren, nehmlich benutzen ihre Stellen, um den Umlauf des Gesammtvermögens statt in einen allgemeinen Schatz für Alle, in ihre Privatcassen laufen zu lassen. Die Geizigen unter ihnen vergraben, was sie auf diese Weise gesammelt haben — oder setzen es in fremde Fonds außerhalb des ganzen Staatenbundes — entziehen also der Republik entweder ganz den Umlauf, oder bereichern ihre Feinde damit. Die Verschwender hingegen leben hoch mit ihrem Vermögen — bauen prächtige Bäder, geben allerlei prächtige Schauspiele, und setzen sich dadurch in ein solches Ansehen bei'm verarmten Volke, daß sie unmerklich oder merklich Einer nach dem Andern aus Consuln Dictatoren, aus Dictatoren Imperatoren, aus Imperatoren Tyrannen, aus Tyrannen Despoten werden. Die Logokratie der Speculation wird so am Ende in eine Autokratie der Speculirenden verwandelt. So scheitert das Staatsschiff im eigentlichsten Verstande an seinem eigenen Ruder, d. h. das Regierte geht zu Grunde durch die Regierung und der Zweck wird zerstört durch die Mittel.

So gieng die christliche Religion zu Grunde durch die Geistlichkeit, und so geht heut zu Tage augenscheinlich die Philosophie zu Grunde durch das Philosophiren — und die allgemeine Logik durch die Logiker.

Es ist aber ein Leichtes zu tadeln, zu kritisiren und zu klagen — und wer nur dies im Politischen, im

Wissenschaftlichen und im Moralischen thut — trägt am verächtlichsten zum schiefen Gang der Sache bei. Ein gescheuter Despot, wenn er sich die Subjecte zur Einführung der Sclaverei aussuchen würde, würde lauter Frondeurs wählen.

Viel Galle und wenig Blut ist gerade die beste Constitution der Sclaverei — und ein Tyrann ist nur seines Lebens und seiner Allmacht vollkommen sicher unter Sclaven, die ihn beneiden. So weit möglich besser machen, corrigiren, wenigstens sich selbst, und abzuhelfen, wo er kann — in einem einmal verdorbenen Zustand der Dinge — dazu ist jeder Bürger im Reiche Gottes berufen, und von Rechtswegen sollte man sich nie einen Tadel ohne Leistung des Bessern — nie eine Kritik ohne Aufstellung von etwas Musterhaftem — nie eine Klage ohne begleitende Hülfe erlauben.

Frondirt (ich leihe das Wort von der kleinen Sprache der großen Nation) kann aus dem nehmlichen Princip werden, woraus tyrannisirt wird — aus Selbstsucht nehmlich — die in dem Regierenden Herrschbegierde, in dem Regierten Neid heißt. Haß empört nur meinen Körper gegen den Tyrannen, Verachtung meine Seele. Darum kann zugleich gehaßt und gehorcht werden (oderint dum metuant), nicht aber zugleich verachtet und gehorcht werden, daher oft geliebte Regenten ein Opfer der Verachtung ihrer Regierung geworden sind. Neid ist ferner eine dem Subject mehr als dem Object schädliche Leidenschaft — seine Galle bereitet dem Tyrannen seinen köstlichsten Nectar: „Sie beneiden mich und verzehren sich." Was kann er mehr wünschen und was können sie ihm mehr geben? Wäre nun der Tyrann gescheut, so fürchtete er gar nichts von solchen Römern, und immer weniger, je mehr er sie mißhandelte, so würde der Rausch jenes Nectars dauern und immer stärker

werden, und er würde in seinem Capräa fett werden von ihrer Galle, roth werden von ihrer Gelbsucht, zufrieden werden durch ihre Unzufriedenheit, mithin vollkommen tyrannenselig seyn, die ganze Hülle und Fülle einer herrschsüchtigen Seele schlürfen. Aber, leider für ihn, und zum Glück für die Menschheit, ist kein Tyrann gescheut. Gescheut ist nur der, so durch Schaden klug geworden. Kein Mensch, dem es immer glückt, ist gescheut. Er ist scheulos, wo er scheuen sollte; darum eben furchtsam, wo er furchtlos seyn sollte, und so foltert immer eine dunkle Angst den scheulosesten Despoten. In eben dem Grade, worin seine äußere Macht wächst, nimmt seine innere ab, seine Kraft verliert sich in seiner Stärke, der die ganze Gattung beherrscht, zittert vor einem Individuum, und wenn der Mensch einem ganzen Sonnensystem gebieten könnte, würde er sich in die Höhle eines Sandkorns vor panischem Entsetzen verkriechen.

* * *

Man bestrebt sich, die Philosophie zur Evidenz der Mathematik zu erheben – man sucht daher alle ihre Bestandtheile zu prüfen, auseinander zu legen, und ad modum einer Uhr, die nicht richtig geht, zu reinigen. So hat man das eine Rad nach dem andern herausgehoben und gereinigt, oder wenigstens zu reinigen versucht; die Physik, die Aesthetik, die Moral — alle Formalia des Wissenschaftlichen — bis Fichte endlich (nachdem Kant allen reinen Rädern den Gang der Uhr abgesprochen) die Kette in Betrachtung zog und fand, daß Alles an der Feder lag. Gut alles das — aber kann man sich auf die Reinigung (ich will nicht sagen der ganzen Uhr) sondern auch eines Theils derselben (z. B. der Feder) als eine wahre Reinigung verlassen? Womit reinigt man?

Mit dem Verstande! Mit der Urtheilskraft! Mit der Vernunft! Mit der Freiheit! Mit der absoluten Reflexion! Mit der productiven Einbildungskraft! höre ich die Reiniger antworten. Aber heißt das nicht die Uhr mit der Uhr, die Theile mit den Theilen reinigen? Ferner alle diese Theile sind ja an sich rein o: d. h. der Schmutz ist ja nicht in ihnen, sondern haftet an ihnen — das Reinigen besteht ja darin, diesen Schmutz abzubürsten, und Vernunft, Verstand u. s. w. in ihren ewigen Principien und Regeln, in ihren Formen, wie sie sind, und um ungehindert in einander einzugreifen seyn sollen, herzustellen. Ich frage also nach eurer Bürste? Ihr lauft ja Gefahr, wenn diese zu weich ist, gar keinen Rost, wenn auch den Staub abzufegen — wenn sie zu hart ist, mit dem Staub und dem Rost gar kleine Zähne oder Räder und die Elasticität der Feder abzufeilen. Ich hoffe also, daß ihr eine dazu eingerichtete Bürste oder Feile, oder vielmehr mehrere dergleichen habt, die nicht wieder Theile der Uhr sind, und daß ihr mir sie nennen und beschreiben könnt. Dies gesetzt, habt ihr auch sorgfältig dafür gesorgt, daß diese Instrumente des Reinigens halber rein seyen — damit ihr nicht Gefahr lauft, mit einer schon verrosteten Feile Rost anzusetzen, wo vielleicht keiner war, und mit einer schmutzigen Bürste den Schmutz zu vermehren? Kurz, habt ihr neue Reinigungsinstrumente erfunden — oder irgendwo gefundene — und welche sind sie? Und habt ihr diese sorgsam gesäubert? und wie?

Nun sehe ich zwar diese Instrumente deutlich genug, und ihr braucht mir sie nicht anzugeben. Eure Bürsten und Feilen, womit ihr die Uhr der Philosophie reinigen und repariren wollt, sind nicht Eure Gedanken (denn die sind Theile der Uhr) sondern die Ausdrücke Eurer Gedanken. Die Philosophie reinigen kann

auch nichts anders heißen, als die Philosophie rein darstellen, die Gedanken reinigen, die Gedanken rein ausdrücken, und euer ganzes bisheriges Geschäft hat darin bestanden, Philosophie soweit möglich rein auszusprechen und rein abzuschreiben. Die Sprache ist das einzige Mittel, um die Philosophie in ihrer Reinheit darzustellen. Die Logik wird durch reines Denken als Denken nicht gereinigt — nur durch reines Sprechen als Sprechen kann sie gereinigt, rein dargestellt werden.

Das große Geschäft besteht also vor allem hauptsächlich darin, die philosophische Sprache, als solche zu reinigen. Wenn in allen Vermögen der ganzen inneren und äußeren Natur des Menschen die Philosophie liegt, liegt das Philosophiren über diese Philosophie, das Kritisiren und reinstmögliche Darstellen derselben in seinem Sprachvermögen. Dies muß er also vor allem aus zu reinigen suchen.

Wie läßt sich die philosophische Sprache reinigen?

1) Nicht mathematisch durch absolute Bestimmung der Worte in einem System, durch strenge Definitionen.
2) Nicht logisch, durch absolute Consequenz ihres Gebrauchs — durch strenge Folgerungen.
3) Nicht geometrisch durch absolute Richtigkeit ihrer Zusammensetzungen und Zusammenstellungen.
4) Nicht ästhetisch, durch absolute Uebereinstimmung und Einklang in ihren Verhältnissen unter einander.

Denn durch alle diese Mittel wird nur die Sprache als systematische, consequente, schöne und richtige Mundart rein, nicht als philosophische Sprache überhaupt. Zwar als Ausdruck des eigenthümlichen Systems, als Darstellung des besondern Gedankenganges dieses oder

jenes Denkens, als Ausdruck der eigentlichen Gefühle oder der eigentlichen Begriffe dieses oder jenes Volkes, bestimmt, zusammenhängend, geründet und verständlich — nicht aber als Ausdruck der Philosophie, Darstellung der Wahrheit, Vortrag des Glaubens und absolute Verständlichkeit der ganzen Menschheit.

Diese Reinigung ist zwar auch nöthig. Daran arbeitet aber unabhängig von den Philosophen in ihnen und außer ihnen die allgemeine wissenschaftliche und ästhetische Cultur — hauptsächlich Mathematik und Dichtkunst. Beide machen zwar philosophische Sprache möglich — in wiefern Farbenreibung und Farbenmischung Malerei möglich macht. Die Farben haben aber gut, vollkommen gerieben und schön gemengt zu seyn, wenn derjenige, der sie aufträgt, nicht weiß, wo sie hingehören, kömmt kein Bild heraus — er wird zwar wahr damit färben aber nicht damit die Wahrheit malen.

Doch enthalten wir uns der verführerischen Metaphern, um nicht unmittelbar in einen der Fehler zu fallen, die wir rügen. Enthalten wir uns auf der andern Seite aber auch der bloß abstracten Terminologie, die mehr als ein Fehler, die ein wahres Verbrechen gegen die Majestät der ächten philosophischen Sprache ist. Sie scheut die ersten; aber sie verabscheut die letzte, bis sie gereinigt o: lebendige Terminologie wird.

*
* *

Die Frage: wie läßt sich die philosophische Sprache reinigen? läßt sich auch so aussprechen: Wie kann abstracte Terminologie lebendig werden?

Wie ist eine reine philosophische Terminologik möglich?

Und nun behaupte ich, daß der bloße zweckmäßige Anfang — die Grundlage, und das erste Steinlegen

dieser durchaus zur wahren Offenbarung der Philosophie und zur Verständigung dieser Offenbarung unentbehrlichen Wissenschaft — wenn nicht eine encyclopädische Kenntniß, doch einen encyclopädischen Ueberblick aller menschlichen Sprachen und Wissenschaften voraussetzt. Denn sie setzt nichts weniger voraus, als eine Anthropologik der Anthropologie.

Es sey also ferne von mir, die wahnsinnig eitle Vermessenheit nur zu träumen, etwas mehr als einen Traum davon zu geben, und diesen Traum für etwas mehr als einen vielleicht nicht ganz unglücklichen Einfall zu halten. Träumt man doch so viel glänzende Systeme aller möglichen Wissenschaften in unsern Zeiten, und giebt sie für Wahrheit aller Wahrheiten aus — warum sollte mir als Unbescheidenheit angerechnet werden, die Idee einer gar nicht glänzenden Clavis philosophica geträumt zu haben, zumal wenn ich sie für nichts mehr, als für einen von mir geträumten Schlüssel zu einer mir verschlossenen Bundeslade ausgebe. So viel Anthropologik besitze ich schon, daß ich weiß, ich könne nicht bloß im Wachen, sondern sogar im Träumen irren.

Wäre indessen mein Traum nicht auf ein sehr langes ernsthaftes Wachen erfolgt, während dessen mich das Versuchen mit allerlei schon vorhandenen Schlüsseln die Lade aufzumachen beschäftigte, würde ich es für unverschämt halten, meinen Traum zu erzählen. Denn was, würde ich sagen, gehn die Menschen meine Träume an, wenn gar nichts darin wäre, das möglicherweise das Interesse der Menschheit angehen könnte?

Dies Vielleicht ist nicht geträumt; denn dies Vielleicht habe ich klar im Spiegel meiner wachenden Vernunft nach dem Traume gelesen. Ich gebe also den Menschen, nicht was mir, aber was in mir der Menschheit gehört.

Idee einer Anthropologik.

Die Anthropologik verhält sich zur Anthropologie — wie Logik zur Ontologie — sich verhalten sollte, sich aber erst verhalten kann, wenn diese beiden ersten Wissenschaften fertig sind.

Es ist nehmlich die Anthropologie der Sprache oder die Beschreibung der ausgesprochenen Menschheit im Worte. Psychologik. Seelensprache. Sie trägt das Gepräge der Sinnlichkeit und das Gepräge des Verstandes zugleich. Jedes Wort hat einen Sinn und eine Bedeutung. In jedem Worte ist äußere bestimmte Form, und inneres organisches Leben. Jedes Wort ist gleichsam ein Glied des gesammten organischen Körpers der Sprache, und hat seinen besondern, mit keinem andern gemeinen Theile am Wesen des Ganzen.

Kein Wort ist rein logisch, sondern ein jedes Wort ist menschlich. Es muß in allen Sprachen, wenn nicht seiner Bedeutung nach, so doch seinem Sinne nach übersetzt werden können. Die Anthropologik enthält nur reinmenschliche allgemeine Ausdrücke. Sie sondert alles willkührlich Abstracte und zufällig Empirische von der Anthropologie der Sprache ab, alles Individuelle, Speculative, alles Künstliche, alles National- und Zeitconventionelle, mit einem Wort alle Ausdrücke, die sich nicht aus dem ursprünglichen Gebrauch der geistigen und sinnlichen Vermögen des Menschen zur Bezeichnung seiner Gedanken und Gefühle herleiten lassen. Ihr Geschäft ist eben diese Herleitung aus der Anthropologie. Sie sucht zuerst nach dem Leitfaden derselben alle die Worte, die in jeder Menschensprache vorkommen müssen, auf, und classificirt sie nach ihren anthropologischen Begriffen und bringt auf diese Weise ein gleichsam geographisch-anthropologisches Glossarium zu Stande — aus allen

vorhandenen lebenden Sprachen. Sie sucht ferner dieselben Worte in den mittlern und ältern todten Sprachen auf, und bringt ein historisch-anthropologisches Glossarium zusammen. Diesen Vorrath von menschlichen Hauptworten ordnet sie nun nach irgend einem System aus, irgend einem Princip (denn dies ist für's erste ziemlich gleichgültig), wenn es nur den Ueberblick des Ganzen erleichtert. Jetzt erst fängt ihr Studium dieses Schatzes an — sie verfährt damit, wie der Botaniker mit Pflanzen, der Zoolog mit Thieren verfährt. Sie studirt die ganze Naturgeschichte so zu sagen jedes Worts in ihrem ganzen Umfange. Nach einiger Uebung in dieser Wortbotanik wird sie es dahin bringen, im eigentlichsten Verstande nach einem Plan weiter zu botanisiren. Ihr Glossarium wird ihr so lieb werden, wie dem leidenschaftlichen Botanist sein Herbarium — sie wird es überall in jeder Sprache, auf jeder Reise in fremde, und auf jedem Spaziergang in der ihrigen, mit sich tragen — und sich auf jedes neue anthropologische Wort freuen — wie auf eine neue Alpenblume — mit Recht; denn es ist eine solche der Menschheit. Sie wird nicht ruhen, bis sie die ganze Characteristik einer solchen weg hat, und welche sie nicht in eine Classe der schon geordneten bringen kann, legt sie bei Seite für sich. Ich setze, die Anthropologik der Sprache habe es jetzt so weit gebracht in ihren Studien, als etwa Lyonel, bevor er sein Werk von der Weidenraupe anfieng, in den seinigen — was freilich sehr weit ist. Jetzt setzt sie sich hin und wählt aus ihrem großen Cabinet ein einziges kleines in allen Sprachen vorhandenes Wort, eine wahre Weidenraupe von Wort, wenn sie will, z. B. das kleine Wort Ich (das im Englischen nur einen Buchstaben hat, und in mehrern Sprachen so gut als gar keinen) und untersucht es mit derselben Genauigkeit, womit Lyonel die

Weidenraupe analysirte. Sie wird erstaunen, wie viel Aufschluß über ihr Geschäft sie in diesem einzigen Wort finden wird, und wie sehr ihre Abhandlung ihr unter den Händen wächst, ohne es noch erschöpft zu haben — ob sie gleich es bloß als Wort der Sprache betrachtet. Ob wir es gleich nur zufällig, oder durch einen ganz anders woher veranlaßten momentanen Einfall niedergeschrieben haben — ohne je ein Experiment in dieser Rücksicht daran versucht zu haben — so wollen wir es doch, zum auffallenderen Beweise, wie fruchtbar ein solches anthropologisches Sprachstudium seyn könne, für jetzt behalten, um unsere Idee zu erläutern.

Ich setze, man hat das Wort Ich vor sich, in so viel möglich Mundarten als man kennt, und untersucht vorerst die Physiognomie desselben in allen. Die Physiognomie eines Worts nenne ich seinen Eindruck zugleich auf's Auge und auf's Ohr; so wird man zuerst von einer Aehnlichkeit dieser Physiognomie in gewissen Sprachen, und einer Verschiedenheit in andern frappirt werden: ἐγώ, Ego, Jo, Yo, Je, J, Ik, Ich, Jeg, Jag.

Die ganze Physiognomie ist aber erst in der verschiedenen Aussprache da, die wenigstens, der die Abhandlung darüber schreibt, auch zu erfahren suchen muß. Das englische J'm little but J'm J wird ihm hier als der Hauptzug in der Physiognomie auffallen. Der Buchstabe I ausgesprochen Ei tritt fast in allen Sprachen mehr oder weniger vor, gleichsam als ein Nullenanführer. Der Insulaner aber isolirt ihn vollends, giebt ihm aber einen Nachdruck als Diphtonge, der den concentrirten Stolz seines Egoismus nicht weniger verräth, als das gedehnte Jo die schwellende Gravität des Spaniers, das flüchtige, leichtgehauchte Je die gesellige Höflichkeit des Franzosen, das übelklingende Ich die plumpe Ehrlichkeit des Deutschen, das breite Jag ein

gewisses Selbstvertrauen des Schweden und das verwandte, weniger klangvolle Jeg die Selbstbeschränkung des Dänen.

Von der Betrachtung dieser Physiognomie geht er nun zur Anatomie desselben in allen Casibus. Hier wird ihm gleich äußerst merkwürdig, daß es fast in allen Sprachen indeclinabel ist und wie Zeus im Griechischen und Jupiter im Lateinischen, wenn es angesprochen wird, wenn es afficirt wird, wenn es bestimmt wird, eine ganz andere Gestalt annimmt, so daß man schwören sollte, es könne nur regieren und nicht regiert werden, nur bestimmen, nicht bestimmt werden, ohne aufzuhören, oder wenigstens sein Wesen zu verändern. Er wird nicht ruhen, bis er dieser Anomalie auf die Spur kömmt.

Eine zweite Merkwürdigkeit wird ihm, wenn er es in seiner declinirten Gestalt oder Jupitersverwandelung weiter verfolgt, in der Bemerkung aufstoßen, daß es in verschiedenen Sprachen, gleichsam um darauf aufmerksam zu machen, wie es trotz der Verkappung dennoch es selber sey, doppelt erscheint: (ἐμοῦ, μοῦ; me, moi) und sogar dabei Gelegenheit nimmt, sich in der doppelten Verkappung auf den Thron zu setzen, wo es sonst gewöhnlich nur in seiner Indeclinabilität und majestätischen Unveränderlichkeit erscheint (Ipsemet ego; moi, je). Auch diesem Blindekuhspiel des Ichs mit sich selbst — oder, wenn man will, diesen Sultansverkleidungen, wobei doch gemeiniglich am Ende der Mantel aufgeschlagen wird, und der große Edelstein gezeigt (Ipsemet ego), wird er nachspüren; denn dies gehört Alles zu den Sitten des Worts.

Eine dritte Merkwürdigkeit wird ihm in dem Superlativ aller Superlative, wogegen eine zum Ochsen aufgeblasene Kröte nichts ist, wenn es am Ich stattfindet: (αὐτώτατος, ipsissimus) aufstoßen — und vielleicht ipsissimis verbis erklärbar werden.

Aber ich freue mich im Voraus auf die großen Augen, die er machen wird, wenn er voll Verwunderung über die größtmögliche Bescheidenheit jenes an sich unbescheidenen Worts in dem französischen Je, dessen Sultans- Jupiters- und Vishnus Verwandelungen auf einmal in ihrem höchsten Glanze in dieser Sprache sieht. Dies wird ihn in Zukunft vorsichtig im Urtheile nach dem ersten Eindruckt der Physiognomie eines Worts machen. Denn hier wird das kleine winzige, lippenentschlüpfende Insect auf einmal, ehe man sich es versieht, in derselben Stellung, ein mit einem ungeheuern offenen Maul versehenes, alles zu verschlingen drohendes Ungeheuer: Moi-même-je. Er wird hier bemerken, daß es gleichsam voll religiöser Ehrfurcht für seine eigentliche Bedeutung, dieselbe Operation mit sich selber vornimmt, die Homer aus ähnlichem Grunde, sich mit dem Namen des Götter- und Menschenvaters erlaubte. Homer fand nehmlich, wie Lichtenberg, daß, man mag nun Zeus, oder Zevs, oder Zefs aussprechen, es im Klange etwas vom schnellen Lichtputzen an sich hat, und schloß es also als Endsylbe einem prächtig klingenden breitausschallenden Epithet an — Νεφεληγερέτα Ζεύς. So das französische Ich — nur noch prächtiger; denn das anthropologische Ohr kennt keinen breiteren Schall in der Natur als *moi* — *koax brekekex* klingt zirpend im Vergleich mit moi-même. Das Moi scheint wenigstens den Mund einer Medea zu erfordern, wenn es gehörig ausgesprochen wird.

Mein anthropologischer Wort-Entomolog wird schon nicht länger anstehen, das Wort Ich zu den Monstres der polypenartigen Worte zu rechnen. Er weiß schon jetzt, in welche Klasse er es setzen soll, und fängt an zu glauben, daß es nicht bloß Menschenworte, sondern Thier-, Insecten- und vielleicht Molluskenworte gebe. Er fällt von selbst, ohne meinen Wink, auf die Meta-

morphosen der Worte, so wohl aufwärts (die selten) als abwärts (die äußerst häufig sind) — und fängt an zu wittern, was ich mit meiner Anthropologik und Reinigung der Sprache meine. Er kömmt allmählig hinter das Göttliche, das Geistige, das Menschliche, das Thierische — das Wähnbare, das Scheinbare, das Wirkliche — das Allgemeine, das Nationale, das Modische — das Reine, das Empirische und das Unreine in diesem Proteus unter den Worten. Er kömmt dahinter, sage ich, und sieht ein, daß das Göttliche daran nichts, das Geistige Täuschung, das Menschliche zweideutig, das Thierische problematisch — des Wähnbaren und Scheinbaren viel, und des Wirklichen wenig ist.

Dies leuchtet ihm schon ein, daß es als Proteus, oder Chimäre, von keinem Gebrauch als bestimmendes Wort seyn könne; denn wie kann bestimmt werden, wenn das Bestimmende wandelbar und chimärisch ist. Er muß also unter seinen Varietäten die einfachste aufsuchen, und an dieser versuchen, wie das wundersame Geschöpf anthropologisch zu idealisiren sey — damit der Fuchs nicht belle statt des Hunds, und der Affe nicht spreche statt des Menschen, in der philosophischen Sprache.

Er verwirft also zuerst alle auffallend monstruose Varietäten, alle lateinischen und französischen Raçen, alle Raçen überhaupt in unorganisirten Sprachen, die nicht ihre Stammsylben in sich selber haben, und gleichsam nur Aggregate von heterogenen Bestandtheilen sind, und sucht das Urwort auf in einer der Muttersprachen — in der Griechischen z. B. — in der Deutschen — oder in der Isländischen. Hier oder nirgends wird er die uranthropologischen Hauptmerkmale des Wortes finden — bei sorgfältigem Vergleichen desselben — und etwas wenigstens von seiner natürlichsten Bedeutung bei Vergleichung seines Gebrauchs in allen dreien finden.

Nachdem er es nun so weit möglich historisch und geographisch rein, als allgemeines Menschenwort erhalten — wird ihm etwas Wunderbares damit begegnen. Er wird fürchten es auszusprechen — ohne es durch einen Nachsatz geschwächt zu haben! Es wird ihm vorkommen, als wenn das Kind, das lange in seiner Unschuld es nie auf sich anwendete, mit dessen erstem Aussprechen die erste Sünde begienge — und daß wenn „Ich bin, der ich bin," das Erhabenste ist, was der Sterbliche demjenigen, der das Werde sprach, in den Mund legen darf, es nothwendigerweise das Vermessenste seyn muß, was er sich selbst auszusprechen erkühnt. Er wird indessen nach einigem Zittern zu der doppelten Natur aller Worte seine Zuflucht nehmen und sagen: es ist vielleicht ein Pronomen relativum.

Wenn er sich auf dem Ich bin ertappt — wird er sagen: ich weiß ja zufolge meiner Anthropologik, daß es ein bloßes Verbum auxiliare ist.

Wenn er von etwas Ich habe spricht, wird er sich das Nehmliche sagen — und häufig, wenn es was gutes ist: Mir ist gegeben (mihi est) dafür brauchen.

Was übrigens das so geläuterte anthropologische Ich betrifft, wird er noch lange nicht damit fertig seyn. Denn er weiß nur bis jetzt, daß es unendlich gemißbraucht werden kann. Ganz rein wird er es aber in Ewigkeit nie erhalten.

Denn wir wollen einmal sehen:

Ich bin. — Ich schlafe.
Ich denke. — Ich empfinde.
Ich will. — Ich muß.
Ich wache. — Ich träume.
Ich handle. — Ich leide.
Ich lebe. — Ich sterbe.
Ich fange an? — Ich höre auf?

Ich werde in der Zeit geboren. — Ich werde mit der Zeit sterben.
Ich wurde vor meiner Geburt erzeugt. — Ich werde nach meinem Tode auferstehen.
Ich wurde vor meiner Erzeugung erschaffen. — Ich werde nach meiner Auferstehung ewig leben.

Wie kann die nehmliche Substanz seyn und nicht seyn?
Wie kann das nehmliche Vermögen denken und empfinden?
Wie kann die nehmliche Kraft wollen und müssen?
Wie kann dieselbe Vernunft wachen und träumen?
Wie kann das nehmliche Gemüth handeln und leiden?
Wie kann dasselbe Wesen leben und sterben?

Ferner:
Ich zweifle.
Ich täusche mich selbst.
Ich verachte mich selbst.
Ich liebe mich selbst.
Ich tödte mich selbst.

Wie kann ich zweifeln, als ich, wenn ich immer Einer und derselbe bin? Zweifeln ist Glauben und nicht glauben.

Wie kann ich mich selbst täuschen? Ich täusche einen Andern, indem ich ihm die gesunde Seite der wurmgestochenen Nuß zeige; aber wie kann ich mich auf die nehmliche Weise täuschen. Ich sehe ja beide Seiten. Dennoch sagt man oft: er hat sich vorsätzlich getäuscht.

Wie kann sich Jemand selbst verachten? Ist er verächtlich, wie kann er denn verachten? Verachtet er das Verächtliche, wie ist er denn verächtlich?

Wie kann ich mich selbst lieben? Wie kann ich überhaupt, wenn ich nicht relativ bin, in irgend einem Verhältniß zu mir selber seyn? Identität ist kein Verhältniß.

Vollends wie kann ich mich selbst tödten? Wie kann das Licht sich selbst auslöschen? Wie kann ich frei meine Freiheit aufheben? Vernichte ich mich, so hebe ich ja mein Ich auf — wie kann das Wollende nicht wollen, das Könnende nicht können, das Seyende nicht seyn wollen? Vernichte ich mich nicht, so tödte ich mich ja nicht. Wie kann ich mich überleben.

* * *

Das Ich wäre demnach:
Seyn und Nichtseyn,
Denken und Empfinden und Mangel an beiden,
Freiheit und Nichtfreiheit,
Wahrheit und Täuschung,
Handeln und Leiden, und keins von beiden,
Ursache und Wirkung,
Leben und Tod,
Satz und Gegensatz,
Positives und Negatives
in einer Substanz, in einem Subject, und dient als solches zum Princip einer Wissenschaftslehre, trotz dem Satze des Widerspruchs!

Keinem Dinge kommen widersprechende Merkmale zu, sagt dieser. Entweder muß also das Ich, oder der Satz des Widerspruchs — mit andern Worten: Entweder muß die unstreitig bisweilen (laut den Aussprüchen des Ichs) ganz besondere, individuelle Vernunft, die bisweilen träumende, getäuschte, todte, negative, sich selbst aufhebende, oft schlafende, endlich sterbende Ver-

nunft fallen — oder die allgemeine sich immer gleich aussprechende Vernunft muß fallen. Beide (das Ich genommen in seiner bisherigen Rolle) können unmöglich mit einander bestehen.

Der Anthropologiker, der den Proteus schon kennt, und weiß, wie wenig Substanzielles an ihm ist, und wie zweideutig er, trotz aller bisherigen Abziehung seiner Masken, sich noch gebehrdet, läßt ihn fallen — geht zu andern Worten, und denkt: Die Anthropologik dürfte wohl auch, wenn es seyn müßte, ohne diesen Vernunftfeind fertig werden. Er irrt sich aber, ohne ihn wird man nie fertig, mit ihm muß man aber nicht anfangen.

Späterer Nachtrag zu vorstehendem Fragment, „über die Möglichkeit einer Reinigung der philosophischen Sprache.“

Wenn je, was ich hier geschrieben, von Philosophirenden der Jetztzeit gelesen wird, so sehe ich sie den Kopf schütteln. Reinigung — nicht des philosophischen Denkens — der philosophischen Sprache! höre ich sie ausrufen; und dazu noch eine solche Reinigung, die gar nicht Reinigung genannt werden könnte, sondern vielmehr Naturalisirung der Sprache, Zurückführung derselben auf den vorstellungsmäßigen Ausdruck sinnlicher Empfindung und unmittelbarer Anschauung, auf die ersten Naturlaute des noch nicht zum reinen Denken sich erhebenden Menschen wäre. Das wäre allenfalls poetische, nicht philosophische Sprache. Was diesem Sprachreiniger an Plato z. B. so wohl gefällt, ist offenbar nicht das ächt Philosophische, sondern das Poetische in

seiner Darstellungsweise, mithin das Unreine, nicht Reine. Und nun, nachdem so viele scharfe Dialektiker und consequente Systematiker zum reinen Denken fortgeschritten sind und sich um einen reinen Ausdruck des Denkens in philosophischer Sprache bemüht und verdient gemacht haben, kömmt dieser Poet, dieser Träumer, wie er sich selbst nennt, und will die philosophische Sprache reinigen! Ich begreife, daß ich von ihnen nicht verstanden werde. Die Herren haben sich gewöhnt, das Abstracte im Denken und in der Sprache als das Reine zu bezeichnen. Je abstracter ein Begriff, desto reiner ist er ihnen; je ähnlicher ein Wort einem algebraischen Zeichen und ein Satz einer algebraischen Formel, desto reiner. So ist bei Kant die reine Vernunft die nicht allein von allen übrigen Vermögen des denkenden Menschen abstrahirte, sondern auch von aller vernommenen Wahrheit abstrahirende Vernunft: die Vernunft, wie er, Kant, in dieser Abstraction sie sich denkt. Und er kritisirt nun in seiner Kritik nicht die Vernunft selbst, wie sie ist und in der Menschheit lebt, sondern den abstracten Begriff, den er sich von ihr gebildet hat.

Die Bürste, um mich des schon gebrauchten Bildes zu bedienen, womit die Kritiker, die für reine Denker gelten möchten, die Weltenuhr und die Seelenuhr zu reinigen unternehmen, ist eben die Abstraction. Damit wird allerdings eine so vollständige Reinigung bewirkt, daß nach dem ganzen Prozeß nichts übrig bleibt als die Bürste. Durch Abstraction wird jede unmittelbare Wahrnehmung zur bloßen Vorstellung, jede Vorstellung zum Begriff, und jeder inhaltsreichere Begriff zum allgemeinern und somit inhaltsloseren Begriff gereiniget, d. i. entleert. So bekommen wir am Ende als reinste, allgemeinste, in dieser Progression höchste Begriffe, die ganz leeren Begriffe von Etwas und — Nichts.

Ebenso wird auch mit den Ideen verfahren. Während diese in Wahrheit die Grundanschauungen der Vernunft von der lebendigen Fülle des Seyns, von Gott, Welt und Seele, seyn sollten, werden sie durch Abstraction von dieser Fülle entleert zu den reinen Begriffen von Ich und Nicht-Ich und von der Indifferenz beider im Absoluten.

Es läßt sich nun allerdings mit solchen reinen Begriffen eben so bequem verfahren, wie mit algebraischen Zeichen, durch Combination, Verwechselung, Potenzirung und Indiffenzirung derselben lassen sich allerlei Formeln finden, die sich systematisch trefflich ausnehmen. Aber was in der Algebra am Orte ist, wird zu einem vermessenen Spiel in der Philosophie, die es doch am Ende nicht mit dem Denken als Denken bloß, sondern mit dem Gedachten, mit dem realen Seyn zu thun hat. Die Algebra kann conventionelle Zeichen und Formeln für die bloßen Quantitätsverhältnisse gebrauchen und dabei von allem Concreten abstrahiren, so lange sie sich ihrer conventionellen Bedeutung bewußt bleibt und auf Ermittlung der Quantitätsverhältnisse sich beschränkt. Auf diese, aber auch rein auf diese, ist sie anwendbar und hat in dieser Beschränkung Wahrheit. Aber die durch Abstraction gefundenen philosophischen Formeln können leer seyn, wenn gerade von dem abstrahirt worden ist, was die objective Wahrheit des Seyns, die Wirklichkeit und das Leben ausmacht. Das Qualitative, das eigentlich Dynamische, das Individuelle, das Freie, das Persönliche, das Göttliche, läßt sich auf keine Weise algebraisch formuliren. Die Bürste der Abstraction läuft nothwendig Gefahr (denn es liegt in ihrer negirenden Beschaffenheit) bei dem Reinigungsproceß der Theile der Weltenuhr und des lebendigen Organismus der Seele, die Substanz zu tilgen und das Leben zu tödten.

Meines Bedünkens steht die unmittelbare Wahrnehmung und das durch dieselbe hervorgerufene Bild, die Vorstellung, der Wahrheit näher, als der durch Analyse und Abstraction, d. i. durch Zersetzung und Verneinung entstandene Begriff.

Das Bild eines Menschen im Spiegel ist mir ein wahrerer Ausdruck seiner äußern Persönlichkeit, als jede Beschreibung mit Worten oder gar als sein bloßer Name; die gemalte Abbildung einer exotischen Pflanze vergegenwärtiget mir dieselbe besser als die wissenschaftliche Bezeichnung derselben in einem botanischen Buch, und ein treffliches Landschaftsgemälde versetzt mich lebendiger in eine Gegend als die trockene Angabe der geographischen und Größenverhältnisse in einer prosaischen Reisebeschreibung.

Es liegt nun freilich in der Natur des menschlichen Denkens, als endlichen, die unmittelbare Anschauung der Fülle des Seyns, sowohl die durch äußere Wahrnehmung gewonnene, als die durch inneres Bewußtwerden empfangene, nicht anders festhalten und als Denkobject analytisch und synthetisch, reflectirend und systematisirend behandeln zu können, als durch mehr oder minder verallgemeinende Zeichen. Nur der göttliche Geist umfaßt Alles in seiner Totalität, ohne von der individuellen Fülle des Seyns und Lebens in dem Einzelnen abzusehen; nur Ihm ist von jedem kleinsten Grashalm, und von jeder Regung in meinem Gemüthe, bis zum Weltensystem und der Bewegung der Gestirne, Alles gleich gegenwärtig. Der Mensch denkt und spricht durch Zeichen. Worte sind Zeichen für das laute Denken, Begriffe Zeichen für das innere Sprechen. Aber im Zeichen ist immer weniger als in der bezeichneten Sache und ihrem Seyn, und je allgemeiner das Zeichen, desto weniger von der Sache und dem Seyn.

Es wird immer mehr abstrahirt, d. i. weggelassen, und die vollkommenste Abstraction ist Vernichtung im Gedanken. Das ist menschliches Denken; aber das sollte der Philosoph bedenken und nicht meinen, daß je mehr er abstrahirt, er desto mehr umfaßt habe. Es ist gar nicht wahr, z. B. daß der Begriff Pflanze reicher sey, als die Anschauung dieser Rose. Denn diese Rose hat Alles, was dazu gehört, Pflanze zu seyn; ferner das Besondere, was dazu gehört, Rose zu seyn, und endlich das Eigenthümliche, was dazu gehört, diese Rose zu seyn. Bei dem Begriff Pflanze dagegen habe ich in Gedanken alles tilgen müssen, was nicht nur dieser Rose und jeder Rose, sondern auch was jeder besondern Pflanze angehört. Die übrigen, allen Pflanzen insgemein zukommenden Merkmale sind es, was im Begriff Pflanze zurückbleibt. Das ist aber nicht viel. Und hier kommt es noch darauf an, ob meine Operation nicht vielleicht verfehlt war; ob ich nicht etwa bei der Abstraction von allem dem, was die Rose ausmacht, so wie weiter, was diese oder jene andere Art von Pflanzen ausmacht, gerade das weggelassen habe, was zum wahren Seyn der Pflanze überhaupt gehört, oder ob ich nicht etwas eingemischt habe, was der Rose und der Ceder und jeder Pflanze fremd ist. In diesem Fall ist der Begriff Pflanze, den ich mir gebildet habe, unwahr und unrein. Daß solche Fehler möglich sind, beweisen die verschiedenen, einander corrigirenden botanischen Systeme. Und so ist es in allen Naturwissenschaften. Die durch Abstraction gebildeten allgemeinen Begriffe sind eigentlich nicht viel anders als leere Rubriken. Freilich ist es nun das Geschäft der Beobachtung und Erfahrung, diese Rubriken mit wahrem Inhalt wieder auszufüllen, und je genauer die Beobachtung, je reicher die Erfahrung, desto besser gelingt es. Sollte es sich auch dann finden, daß die Mannig-

faltigkeit des durch Beobachtung und Erfahrung erkannten realen Seyns in die durch Abstraction entstandenen Begriffe nicht mehr hineinpaßt, so lassen sich diese corrigiren. So ist ein Fortschritt in den Erfahrungswissenschaften möglich.

Aber viel unsicherer ist die doppelte Operation des Begriffebildens und Begriffefüllens bei der speculativen Wissenschaft. Je höher und übersinnlicher die Objecte der ursprünglichen Wahrnehmung, desto größer die Gefahr der Abstraction in der Begriffsbildung. Und je seltener die vollkommen klare und vollkommen bewußte innere Anschauung und Erfahrung ist, desto schwerer die richtige Begriffsfüllung.

Man nimmt an, der Begriff Mensch z. B. sei reichhaltiger, weil allgemeiner und das Menschliche überhaupt umfassend, als die Vorstellung von diesem oder jenem Menschen, von Sokrates z. B. wie sie Plato oder Xenophon hatte. Aber war denn in Sokrates nicht Alles, was im Menschen überhaupt und noch mehr dazu? Und war nicht Gefahr bei der Abstraction von allem Sokratischen, Platonischen und Xenophontischen, überhaupt von allem diesem und jenem Menschen Eigenthümlichen, von allem Individuellen, das wahrhaft Menschliche zu verlieren? Es möchte wohl gerade das, was die menschliche Individualität constituirt, das eigentlich Persönliche, das sich gar nicht verallgemeinen läßt und also im allgemeinen Begriff Mensch verloren geht, das wahre Wesen des Menschen ausmachen. Läßt man dieses weg, so erhält man l'homme machine, l'homme plante, höchstens l'homme animal.

Es sollte wohl, gleich wie in den Erfahrungswissenschaften, auch in der Philosophie fortgesetzte Beobachtung und Erfahrung die Fehler des Systems, die aus irriger Abstraction und Construction entstanden sind, corrigiren,

und so sollte die Philosophie fortschreiten. Daß sie aber seit Plato keine wesentlichen Fortschritte gemacht hat, ist mir klar. Und ich schreibe es hauptsächlich dem Verfahren der meisten Philosophen und besonders der philosophischen Schulen zu, daß sie sich fast ausschließlich mit Formulirung und Systematisirung abstracter Begriffe beschäftigt haben, anstatt auf Berichtigung und Bereicherung ihrer Erkenntniß des Seyns durch lebendige Anschauung bedacht zu seyn. So haben sich die abstracten künstlichen Begriffe und conventionellen Kategorieen und Terminologieen, die keiner realen Wahrheit entsprechen, sondern nur leere Zeichen und Rubriken (τόποι) sind, in der philosophischen Sprache gehäuft, und je nach seinem philosophischen Temperament oder je nach der Strahlenbrechung des Lichts in seinem Auge oder in seiner Brille, bildet sich ein jeder daraus sein System.

Von diesem angehäuften Wust möchte ich die philosophische Sprache reinigen, um sie auf einen natürlichern Ausdruck der Wahrheit zurückzuführen. Dafür aber müßte das philosophirende Denken weniger selbstsüchtig seyn, nehmlich nicht sowohl darauf ausgehen, sich die Wahrheit zu assimiliren, welches nicht anders als in Begriffsform, durch Zersetzung und Abstraction geschieht, als vielmehr sich selbst und alles Selbstische an die Wahrheit und ihre Offenbarung hinzugeben.

Träume ich etwa nun bloß die Möglichkeit einer solchen Reinigung der philosophischen Sprache? So viel weiß ich, daß ich nicht träume, wenn ich z. B. verlange: Man verbanne den Ausdruck, das Absolute, und setze dafür Gott. Es giebt kein absolutes Seyn, als das göttliche Seyn. Indem man aber Ihn so nennt, macht man Ihn zu einem Neutrum, zu einem bloßen Adjectiv. Er ist aber Substantiv, Er ist Er.

Mathematische und philosophische Evidenz.

(29. Juni 1810.)

„Die Vernunft hat in der Mathematik reine Anschauungen, die rein und in concreto dargestellt werden können: wodurch sie einer continuirlichen Prüfung unterworfen werden, Raum und Zeit, ihre Dimensionen, in innern und äußern Constructionen ɔ: Figuren.“

„In der reinen Vernunft wird aber ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken angetroffen.“ Kr. d. r. V. pag. 739.

Anmerkung.

Die Vernunft hat entweder in der Mathematik keine reine Anschauungen, oder sie hat solche auch in der Philosophie — d. h. sie hat sie nicht in einer besondern Erkenntniß, oder sie muß sie in der Erkenntniß überhaupt haben. Erstlich die, welche sie in der Mathematik hat: reine Anschauungen des äußern Sinnes, zweitens die, welche sie in der Mathematik nicht hat: reine Anschauungen des innern Sinnes. Erstere construirt sie mathematisch in Figuren — letztere construirt sie dynamisch (organisch) in Ausdrücken der Sprache — jene sind äußere, diese innere anschauliche Beschaffenheiten — jene werden gesehen, diese gefühlt — jene mit dem inneren Auge (in der Construction des Triangels) und mit den äußeren im gezeichneten Triangel — diese mit dem innern Gefühl (in der Ahndung, im Glauben) und mit dem äußeren (in Em-

pfindungen aller Art). Die Probe der Mathematik ist das Sehen — die Probe der Metaphysik das Bewußtseyn. Mathematisches Wissen — philosophisches Glauben. Die Beweise in jener werden durch Beglaubigungen in dieser ersetzt.

Wenn in der reinen Vernunft ein ganzes System von Täuschungen und Blendwerken angetroffen wird, so ist die Mathematik Täuschung und Blendwerk — denn Mathematik ist eine der Erkenntnisse reiner Vernunft.

*
* *

„Die Mathematik giebt das glänzendste Beispiel einer sich ohne Beihülfe der Erfahrung von selbst glücklich erweiternden reinen Vernunft.“ Pag. 740.

Die reine Vernunft kann sich also selbst ohne Beihülfe der Erfahrung erweitern — (ein Satz, der Kants ganze Kritik übrigens leugnet) — und wodurch kann sie dies? Durch eine Wissenschaft, deren Vorzug nach ihm selbst, darin besteht, „daß ihre Begriffe in concreto (739) dargestellt werden können, und daß sie nie über die Grenzen der Sinnlichkeit hinaus kann. Glücklich? Die reine Vernunft außer der Mathematik richtet also die Mathematik selber.

Ich behaupte, daß weder in der Mathematik noch in irgend einer andern Wissenschaft die reine Vernunft sich ohne Beihülfe der Erfahrung von selbst erweitern könne. Erweiterung der reinen Vernunft ist ein Widerspruch. Wozu wäre Erfahrung da, wenn sie nicht unsere Erkenntnisse erweitern sollte? Woher diese Verachtung zugleich und ausschließende Hochschätzung der Erfahrung?

*
* *

„Die conische Gestalt wird man ohne alle empirische Beihülfe anschauend (anschaulich soll es wohl heißen) machen können.“ P. 743. Das leugne ich. Gab doch Newton zu, daß die Geometrie die Linie und den Cirkel anderswoher borgen müsse. Und zwar bei zwei Proprietaires: dem Uebersinnlichen als Ideen und dem Sinnlichen als Züge.

„Die philosophische Erkenntniß ist die Vernunfterkenntniß aus Begriffen — die mathematische aus der Construction der Begriffe. Einen Begriff aber construiren heißt: die ihm correspondirende Anschauung *a priori* darstellen — u. s. w.“ Pag. 741.

Die Arithmetik ist nicht weniger mathematisch als die Geometrie. Welche sind aber die dem Begriffe correspondirenden Anschauungen in der Arithmetik? Die Zahlen? Welche äußere oder innere Anschauung liefert aber die Zahl von einer Größe? In welcher Zahl sind die Dimensionen des Raumes sichtbar? Und nun vollends in der Algebra: Welche äußere oder innere Anschauung giebt mir A + B? Wie soll ich A + B = B + A sofort in concreto darstellen können, (739) um das Gegründete und Nothwendige darin alsbald offenbar zu sehen. Die concrete Darstellung: zwei sich deckende Vierecke sind gleich groß, laß ich gelten als einleuchtend; aber die concrete Darstellung 1 + 2 = 2 + 1 — oder A + B = B + A leuchtet mir gar nicht ein. Denn B + A deckt nicht A + B nothwendig in der bloßen Anschauung. Ich muß hier gerade den Begriff zu Hülfe rufen, um die concrete Anschauung zu berichtigen.

Denn A + B oder A mit B zusammen genommen kann entweder so viel heißen als B neben A oder B nach A in einem dritten, im X der Summa. Nur im ersteren Falle ist A + B = B + A, weil im Neben-

einander als bloßes Nebeneinander die Polarität nicht in Anschlag gebracht wird, oder mit andern Worten, weil es gleich ist, ob ich meine gerade Linie von Süden nach Norden oder von Norden nach Süden ziehe. Im zweiten Falle aber ist A + B nicht = B + A, weil im Nacheinander, als solchem, gerade die Richtung in Anschlag gebracht wird, oder mit andern Worten: weil es nicht gleich ist, ob ich eine krumme Linie in sich selbst oder außer oder innerhalb sich selber ziehe.

Es ist also, da die Arithmetik nicht weniger Gewißheit als die Geometrie liefert, mathematische Evidenz durch etwas anders als durch den Begriffen correspondirende Constructionen möglich. Das heißt, es läßt sich mit Zahlen so gut als mit Figuren rechnen — das heißt mit willkührlichen so gut als mit unwillkührlichen Zeichen. Ziffern und Zahlen bezeichnen die Begriffe, ob es gleich willkührliche Zeichen sind, hinlänglich; ich möchte sagen sogar ersprießlicher, als Figuren, ob diese gleich unwillkührliche Zeichen sind. Es kann eine Hieroglyphenschrift nie so vollständig werden, als eine Buchstabenschrift.

Die Geometrie hat formbestimmende Figuren.

Die Arithmetik hat größebestimmende Zahlen.

Die Algebra hat verhältnißbestimmende Buchstaben.

Die Philosophie hat außer allen diesen Constructionen der Begriffe (denn was hindert sie auch diese zu benutzen?) — geistige Symbole.

Symbole sind innere Offenbarungen, denen äußere Anschauungen so correspondiren, wie mathematischen Constructionen geometrische Figuren oder arithmetische und algebraische Zeichen correspondiren. Sie lassen sich durch diese berichtigen und erproben — wie diese nur durch sie Bedeutung erhalten.

Dergleichen Symbole sind **Worte** — und zwar logische, d. h. durch Vernunft allein gebildete, philosophisch organisirte Worte: **äußere Begriffe**.

Raum — Zeit — Kraft — Seyn — Freiheit — Welt — Vermögen — Ursache — u. s. w. sind solche innere Worte. —

Was ich bei Kant also tadle, ist nicht seine Behauptung des Mangels an Evidenz und apodiktischer Gewißheit in der Metaphysik, oder der philosophischen Erkenntniß überhaupt; denn diesen Mangel gebe ich ihm gerne zu: **Wir wissen nichts hienieden mit völliger Gewißheit, als daß wir nicht Alles wissen, mithin nichts Besonderes vollkommen wissen können**; allein was ich an Kant tadle, ist, daß er die philosophische Erkenntniß der mathematischen hintansetzt, und dieser etwas einräumt, das sie noch weniger besitzt als jene. Denn unstreitig ist nur das in der Mathematik wahre Erkenntniß, was darin der reinen Vernunft gehört. Die Biene wäre sonst weiter in der Erkenntniß als der Mensch; denn sie wird in ihrem rein mathematischen Construiren durch kein Raisonniren darüber irre geführt.

* * *

Kants **reine Vernunft** ist eigentlich **reiner Verstand**. Reine Vernunft ist Gott allein. Reiner Verstand ist Unsinn, oder träumender Wahnsinn.

* * *

Vernunft ist Ahndung des Unsichtbaren.

* * *

Freiheit ist practische Vernunft.

* * *

Vernunft ist theoretische Freiheit.

* * *

Der Sinn überzeugt uns vom Daseyn der Natur, der Materie, der Dinge, des Endlichen — die Vernunft vom Daseyn Gottes, des Geistigen, der Freiheit — des Unendlichen — der Verstand von ihrer Verbindung in einer Welt und im Menschen.

* * *

Es sind die drei Apostel, Bekenner, Prediger der Wahrheit. Sie beweisen sie nicht — sie erzählen sie. Aber ihre Erzählung wird documentirt durch alles was da ist, durch alles was erscheint, und durch alles was ist. Man glaube ihnen!

* * *

Sinn, Verstand und Vernunft — das Vermögen Materie wahrzunehmen, Verhältnisse wahrzunehmen und Geist wahrzunehmen, ist eine und dieselbe Kraft in drei verschiedenen Vermögen: Entwickelungen, Steigerungen, Potenzen oder Offenbarungen, wie Leben der Pflanze, des Thiers und des Menschen hohes, erhöhtes, höchstes Leben ist.*) Bestimmtes, bestimmteres, noch bestimmteres Leben.

Jedes dieser drei Vermögen ist mehrerer Grade in's Unendliche fähig. Nicht bloß der Sinn, auch der Verstand und die Vernunft haben ihre Grade; doch so, daß der Grad der höchsten Steigerung eine Folge des Grades der hohen und höhern ist. Je trefflicher der Sinn, je richtiger der Verstand, je trefflicher und richtiger beide, je vollkommener die Vernunft.

*) Denn es dürfte schon das Pflanzenleben hohes Leben seyn in Vergleichung mit dem unbestimmten Leben der unorganischen Natur.

Denn:

Objectiv: je feiner und mannigfaltiger die wahrgenommene Materie, je herrlicher die Organisation, und je künstlicher beide, je göttlicher der Geist, und

Subjectiv: je feiner und vollständiger das Wahrnehmen der Materie, je fertiger und künstlicher das Vermögen, die Wahrnehmungen zu ordnen, oder die Verhältnisse aufzufassen und zu bestimmen, je vollkommener beide, je vollkommener die Idee — die Anschauung des Geistigen — die Ahndung Gottes.

Also wie das Gefühl, so die Einsicht, wie beide zusammen die Erkenntniß.

Sinn liefert Gefühl — Verstand Begriff — Vernunft Verein beider o: Idee.

Wie der Keim, so die Blüthe, wie die Blüthe, so die Frucht.

* * *

Die zweite Potenz scheint eine Vermittlerin der beiden andern zu seyn. Diese lassen sich isolirt denken — Verstand nicht. Es kann Wesen geben, die bloß Gefühl sind — und ein einziges, das bloß Vernunft ist — aber kein bloßer Verstand ist denkbar.

Fragment über den menschlichen Verstand.

(30. Juni 1810.)

Verstand scheint die characterische Potenz des Erdenlebens, der Individualität des Menschen zu seyn. *)

*
* *

Der Verstand (mit dem Janusgesicht) ist schlechthin dualisch.

*
* *

Er blickt rückwärts auf das Gefühl und vorwärts auf die Idee — ordnet jenes nach dieser — aber nicht durch diese. Denn das gehört der Vernunft. Thut er dies nicht, blickt er nicht rückwärts und vorwärts, wird er zum Unding. Der Kantische Verstand versetzt sich an die Stelle der Vernunft, und blickt die Begriffe rückwärts statt der Gefühle an — sieht also vorwärts nichts.

*
* *

Die verschiedenen Systeme ließen sich vielleicht theils aus dem Versetzen des Verstandes außer seinem eigenthümlichen Standpunkt — theils, wenn sie auf seinem Standpunkt (in der Mitte) bleiben, aus der Vernachläßigung des Rückblicks oder des Vorblicks erklären.

*
* *

*) Gefühl scheint mir die Hauptpotenz aller Wesen unter mir — Vernunft die Hauptpotenz der Wesen über mir.

Das Sehen setzt aber ein Auge und eine Sonne voraus. Saugen des Lichts und Quell des Lichts. Ein Sehen, worin Nichts sieht, und wodurch Nichts gesehen wird, ist helle Finsterniß, blinde Anschauung, sehende Blindheit.

*
* *

Heutiges Tages ist bloß ein Glas vonnöthen zum Trinken der Fülle der Wahrheit bis zur Berauschung. Dies Glas ist der Verstand, den man philosophirende Vernunft nennt, ein Glas, das, weil es sich das Trinkende selbst wähnt, nie den Mund berührt — oder weil es sich das zu Trinkende wähnt, nie sich dem Strom nähert.

Es war einmal ein Brillenschleifer, der hatte viel Verstand und Geschicklichkeit, und trieb die Kunst des Gläserschleifens sehr weit. Er schliff allerlei Brillen für allerlei Augen und Nasen, große und kleine, dicke und dünne, gefärbte und ungefärbte, enge und weite, zuletzt schliff er auch Fernglässer und Vergrößerungsgläser allerlei Art bis zu einer Vollkommenheit und Vollständigkeit, daß er mit Recht behaupten konnte, den ganzen Umfang des künstlichen Sehens erschöpft zu haben. Als er sein letztes Meisterstück vollbracht, das eine so künstlich geschliffene Brille war, daß er zugleich damit den kleinsten Stern in dem entferntesten Nebel-Himmel und das kleinste Infusionsthierchen in dem kleinsten Tropfentröpfelchen deutlich, theils mit allen Farben, theils ohne alle Farbe, erblicken konnte, stach er sich triumphirend die beiden Augen aus und rief laut lachend: jetzt mag man meinetwegen Sonne, Mond und alle andern Lichter auslöschen, ich werde mich schon behelfen.

Die Geschichte dieses genialisch verständigen Mannes kommt mir eben nicht sonderbar vor; es läßt sich begreifen, daß ein Mensch, der von Jugend auf alle Tage nichts thut als Brillenschleifen, und durch Brillen sehen, dahin gelangt, das Mittel für den Zweck zu nehmen — dies begegnet uns allen mehr oder weniger. Allein was mir sonderbar vorkommt und beinahe unbegreiflich scheint, ist, daß alle Einwohner der Stadt, worin er wohnte, die bis dahin weder mit dem Brillenschleifen sich abgegeben, noch sogar Brillen gebraucht hatten, zu ihm eilten, nachdem sie sich die Augen ausgestochen, und seine Brillen kauften.

Kant, Fichte, Schelling kann ich mir erklären, aber nicht die Kantianer, Fichtianer und Schellingisten.

Religion — Philosophie — Gott.

(2. Juli 1810.)

Kant, Fichte, Schelling, und überhaupt die neuesten Sophisten eifern gegen die Vorstellung von Gott als höchste Intelligenz, Person u. s. w., letzterer sogar gegen die kantische Vorstellung von Ihm als heiliger Gesetzgeber. „Jene Idee" (heißt es in Niethammers und Fichtes Phil. Journal, 2. Bd. S. 180) „eines moralischen Gottes hat schlechterdings keine ästhe-„tische Seite, aber ich gehe noch weiter, sie hat nicht „einmal eine philosophische Seite, sie enthält nicht nur „nichts Erhabenes, sondern sie enthält überhaupt Nichts, „sie ist so leer als jede andere anthromorphistische „Vorstellung."

Ich möchte Herrn Schelling fragen, wie er zu andern als anthropomorphischen Vorstellungen gelangt, oder je gelangen könne, wenn er sich nicht etwa zu zoomorphischen herablassen will, der Humanität seiner Natur die Brutalität derselben vorziehend? Entweder sich gar keine Vorstellungen oder Ideen von irgend etwas machen und bilden, oder sich gefallen lassen, daß sie menschlich ausfallen, wenn man ein Mensch, thierisch, wenn man ein Vieh ist. Die ältesten ägyptischen Götterbildungen, die sämmtlich als Thiergestalten ausfielen, schienen mir bisher die besten Zeugnisse und sichersten Spuren eines nicht bloß antediluvianischen, sondern präadamitischen Völkerstammes und die Hypothesis einiger Geschichtsforscher zu bestätigen, daß wir aufrechtgehende Menschen-

kinder anfangs vierfüßige Thiere gewesen. Denn wenigstens von der ästhetischen Seite betrachtet, scheint mir die erhabene ägyptische Mythologie — in Vergleichung mit der griechischen — eine wahre Thierphantasie vorauszusetzen. Nun will ich zwar gerne zugeben, daß der Mensch auch thierische Vorstellungen neben seinen menschlichen haben könne, weil seine menschliche Natur auf die thierische gleichsam gepfropft ist — und es Abschößlinge unten am Stamm, worauf gepfropft, so gut wie oben am eingepfropften edleren Zweig giebt, aber daß er einmal über das Thier erhaben, edlere, oder auch nur andere als menschliche Vorstellungen haben könne, leugne ich schlechthin. Er kann zwar unter sich selbst herabsinken in's Wilde, worauf er gepfropft worden; aber nicht über sich selbst hinauf wachsen, und eines noch nicht auf ihn gepfropften fremden Zweigs Blüthe oder Früchte tragen. Mit andern Worten: er kann nur entweder logisch oder alogisch;*) schlechterdings nicht hyperlogisch denken, seine Bilder und Vorstellungen werden also anthropomorphisch oder zoomorphisch, oder monströs ɔ: Gemisch von beiden, ausfallen. Seine Idee von Gott wird also moralisch seyn, und seine Vorstellung von ihm human. Sie würde sonst nicht moralisch, d. h. brutal — oder unmoralisch, d. h. teufelisch ausfallen.

Zweitens möchte ich Herrn Schelling fragen, was er ästhetisch nennt? Bisher hat man den vaticanischen Apollo (den Jupiter des Phidias haben wir nicht gesehen) für das Urbild des Aesthetischen gehalten. Die schönste ästhetische Vorstellung von dem höchsten Wesen ist unstreitig die anthropomorphische; denn das giebt doch wohl Herr Schelling zu, daß die menschliche Gestalt

*) Die Griechen nannten auch das Thier ἄλογον.

ästhetisch vollkommener sey als irgend eine thierische — vollends als irgend eine häßliche, wie die des Teufels z. E.

Drittens, möchte ich Herrn Schelling fragen: was für ihn erhaben ist, wenn nicht höchste Heiligkeit ihm ein erhabener Begriff — Allwissenheit eine erhabene Vorstellung — und „Gott sprach: Es werde Licht und es ward Licht" ein erhabener Ausdruck ist.

Ich schenke Herrn Schelling das Eigenthümliche in dem Unterordnen des Philosophischen unter das Ästhetische — „Die Idee hat keine ästhetische, sie hat nicht einmal eine philosophische Seite" — denn das ist nach seinem System consequent. Aber was ich dem Herrn Schelling nicht schenken kann, ist das Uebelnehmen des Nichts und des Leeren in jener Idee; denn das ist zufolge seines eigenen Systems inconsequent.

Daß er sie leer und überhaupt Nichts enthaltend findet, darin hat er auf seinem Standpunkte und aus seinem Gesichtspunkte Recht; denn was ist leerer und nichtiger als moralische Gesetzgebung, Heiligkeit, Allwissenheit, ewige Güte, Vorsehung und dergleichen Grillen menschlicher Vernunft, menschlichen Glaubens und menschlichen Hoffens, aus dem ästhetischen Standpunkt der Indifferenz angeschaut? — aber daß die Einsicht dieser absoluten Nichtigkeit, wodurch ja gerade alles Moralische, Heilige, Gute und Schöne in jener Vorstellung aufgehoben wird, ihn nicht sogleich mit derselben aussöhnt, ist auf seinem Standpunkt, und nachdem er uns alle seine eigenen Vorstellungen gepriesen, unverzeihlich. Denn er hat sie ja durch diese Ansicht und Einsicht zu einer seiner eigenen erhoben.

Etwas Characteristisches unserer Zeit ist, daß dergleichen Unsinn — wie die hier gerügte Stelle von Schelling — hundertfach gehäuft in Schriften eines heutigen philosophischen Schriftstellers angetroffen werden — und ein solcher doch allgemein für ein philosophisches Genie gelten kann. Meines Bedünkens sind nicht einmal die allerersten Elemente einer möglichen Philosophie da, wo solche Verstöße gegen allen geraden Sinn, gegen alle natürliche Logik und gegen alle menschliche Verschämtheit — auch gar im Rausche — oder selbst nur im Traume — möglich sind.

Versuch über die Freiheit.

Plan.

Grundlage des Gebäudes.

Ursprüngliche, durchaus allgemeine Wahrheiten. — Princip aller Wesen, woraus diese fließen. — Gäbe es kein höchstes Princip des Seyns, so könnte es keine Principien der Erkenntniß geben. Erkenntniß setzt ein Seyn, Wahrheit ein Wahres, Mögliches ein Wirkliches voraus.

Nothwendigkeit ist ein durchaus mißverstandener Begriff, wenn darin mehr gesetzt wird, oder etwas Anderes, als Wirklichkeit in allen Richtungen und Verhältnissen. Was absolut wirklich ist — ist nicht das Wirkbare, auch nicht das Gewirkte, sondern das Wirkende. Das Wirkende im Wirklichen ist objectiv das Nothwendige, subjectiv das Freie. Freiheit und Nothwendigkeit sind Wechselbegriffe — nicht contraria — sondern reciproca. Das Freie ist nothwendig in seinen Wirkungen — das Nothwendige ist frei in seinem Wirken. Es giebt keine andere absolute Nothwendigkeit als die Natur, weil es keine andere Wirkung der absoluten Freiheit giebt. Gott allein ist absolut frei — die Welt allein als seine Wirkung ist absolut nothwendig. Gott allein ist absolut frei, weil er allein absolut wirkend im Wirklichen ist — weil Er allein absolut ist. Absolutes Wirken ist der

einzige denkbare Charakter des absoluten Seyns. Das absolute (unbegrenzte), absolut freie (unabhängige), absolut wirkende (bedingende) Seyn ist Gott. Die Welt ist nicht das absolute Seyn, denn sie ist bedingt ɔ: Inbegriff der Dinge; sie enthält auch kein absolutes Seyn — denn jedes Seyn in der Welt ist begrenzt — sie enthält auch kein absolut freies Wesen, denn jedes Wesen in der Welt ist abhängig, als Wesen von dem absoluten Seyn — als Person von der absoluten Freiheit — als Sache von der Ursache (der Natur); sie enthält auch kein absolut wirkendes Ding ɔ: keine absolute Kraft, denn jede Kraft in der Welt ist bedingt, jedes Wirken ist begründet in dem absoluten Wirken — jede endliche Kraft in der unendlichen.

Die einzige freie Kraft in der Welt ist das vernünftige Wollen — (das Wollen des Menschen z. B.) — sie ist aber nicht absolut frei. Sie ist zwar unbedingt frei, unbegrenzt frei, unabhängig frei, inwiefern sie von keinem andern Dinge, noch von dem Inbegriff der Dinge gebunden — in wiefern sie durch keine Grenze der Welt gehemmt, durch keine endliche Kraft bezwungen — in wiefern sie von keiner Ursache abhängt ɔ: in wiefern sie nicht zur Welt gehört; aber sie ist dennoch nicht absolut frei, weil so unbedingt, unbegrenzt und unabhängig sie ist, sie dennoch zwar nicht in der Welt, sondern in dem außer der Welt vorhandenen Princip der Kräfte begründet ist. Der menschliche Wille will freilich nur durch sich, und ist insoweit selbstherrschend; allein nicht aus sich ɔ: alleinherrschend, absolut selbstherrschend. Die Freiheit ist abwärts grenzenlos, aufwärts begrenzt — Ursache freier Wirkungen ist das Wollen der Vernunft, aber nicht Princip des freien Wirkens. Fortsetzen, aber nicht Setzen; — wie das menschliche Daseyn gegebenes Seyn, nicht

gebendes — Folgeseyn, nicht Anfangsseyn — Hierseyn, nicht Ueberallseyn ist.

Das Selbst des Menschen (und jedes einzelnen Geistes — jeder einzelnen Person) ist nicht sein Unbedingtes, seine Kraft, nicht die Vernunft, nicht das Wollen, nicht die Freiheit, nicht das Seyn in ihm (denn das alles ist ihm verliehen und gehört, als Wesen, dem Urseyn) — es ist auch nicht seine Bedingung, seine Erscheinung, seine Sinnlichkeit, Vermögen überhaupt, seine Organisation, denn dies alles gehört als Natur der Welt — das Selbst des Menschen ist einzig und allein sein Wille. Weder seine Wesenheit, noch seine Individualität — nur seine Persönlichkeit gehört ihm. Durch sein unbestimmtes Daseyn überhaupt ist er unendlich — durch sein individuelles, so und so bestimmtes Daseyn ist er endlich — durch seine Persönlichkeit, selbst bestimmende Thätigkeit, willkührliche Anwendung seiner Kraft, ist er eigene Unendlichkeit und eigene Endlichkeit, characteristisch bestehendes Selbst — selbst gegebene Individualität. Diese Persönlichkeit setzt eine innere Freiheit voraus, die weder in der absoluten Freiheit — wie das Wollen überhaupt — noch in der absoluten Nothwendigkeit — wie das Können überhaupt — gegründet seyn kann — eine innere Freiheit, die weder unmittelbar von Gott, noch mittelbar von der Natur abhängt. Wie ist diese zu erklären? Wie kann ein endlicher Geist wollen, was Gott nicht will? ein Individuum können, was die Natur nicht kann? Wie läßt sich ein Etwas denken, das weder dem Uebersinnlichen, noch dem Sinnlichen, weder dem Geist als Geist, noch der Erscheinung als Erscheinung — weder dem unbedingten, noch dem bedingten Seyn zuzuschreiben ist? Wie ist eine Willkühr, die weder absolut frei, noch absolut nothwendig ist — mit einem Wort: wie ist führender Wille, wählende Freiheit und dadurch ein eigenes Selbst möglich?

Kein Seyn und keine Erscheinung des Seyns, Gott und das ganze Universum als Totalität des ersten und letzten nicht ausgenommen, ist der denkenden Vernunft so unerklärbar, als dieses allem Sinn, allem Verstand, und, wie es scheint, aller Vernunft widersprechende Factum. Denn ein Factum ist diese persönliche Freiheit des Menschen, und zwar unmittelbar nach dem Factor des göttlichen Seyns das gewisseste. Gott ist. Absoluter allgemeiner Factor — Ich bin (und zwar in dieser persönlichen Bedeutung) — absoluter besonderer Factor — jener rational — dieser darunter begriffen und doch irrational. Aliud in effectu quam in causa.

Freilich läßt sich das Problem lösen durch Zerhauen des Knotens — wenn die Vernunft entweder den ersten Factor durch den zweiten, wie im Fichtismus — oder den zweiten durch den ersten, wie im Spinozismus — aufhebt. Allein ein solches Lösen ist keine Auflösung. Sie bringt die Vernunft um, damit sie sich nicht widerspreche.

Unter allen Philosophen ist Kant derjenige, der die Bedeutung der Persönlichkeit, das eigentliche Selbst des Menschen, am innigsten in seiner ganzen Schwierigkeit gefaßt hat, und er hat das unsterbliche Verdienst, das Problem in seiner ganzen unendlichen Wichtigkeit dargestellt zu haben. Den eigentlichen Knoten hat er aber nicht gelöst, so wie auch nicht zerhauen, allein er hat ihn, nachdem er, wie keiner, seine Realität gezeigt, wieder zernichtet — d. h. gethan, als wenn er am Ende, wie alles andere, Schein nur wäre. Die Moral auf Kosten der Religion retten ist ein widersprechendes Unternehmen. Die Religion auf Kosten der Moral retten ebenfalls.

Wenn wir vom Menschen alles abgesondert haben, oder vielmehr, denn hier ist gerade von etwas durchaus und schlechthin Subjectivem die Rede — wenn ich von

mir alles abgesondert habe, wovon ich theils deutlich weiß, theils klar und innig fühle, daß es mir verliehen und gegeben, bleibt noch ein Allerinnerstes übrig, wovon ich innigst fühle, daß ich es mir selbst gegeben habe, oder wenigstens mir selber geben könne. Dies Allerinnerste ist Character.*) Alle andern ursprünglichen innern und äußern Bestandtheile und Beschaffenheiten meines Wesens können anderswoher modificirt werden — nur diese innere Beschaffenheit kann es selbst modificiren. Was ist nun dieses sich selbst seinen Character bildende, sich selbst modificirende, in der Individualität frei waltende Selbst? Das practische Ich? Das alle Kräfte, Fähigkeiten, bis auf den freien Willen so oder so willkührlich gebrauchende? Dasjenige, dem das alles verliehen, selbst aber nicht als solches gegeben ist? Resultat der Organisation, der Verhältnisse, der Erziehung, der Natur und der Welt? Wie kann aus dem Nothwendigen ein Freies resultiren? Geschöpf Gottes? Wie könnte dies unmittelbare Product der absoluten Freiheit gegen die absolute Freiheit sich auflehnen?

Resultat von beiden? Wird es dadurch freier? Allerdings ist das Individuum ein Resultat von beiden, aber nicht das Selbst — der Character des Individuums.

Ein Dämon also — ein kleiner Untergott — gleich ewig mit dem Gott der Götter, gleich frei, nur weniger mächtig — Engel oder Teufel nach Belieben in seiner von Gott unabhängigen Sphäre? Dies widerspricht der Grundwahrheit der Vernunft, der wollenden Anschauung des Urwahren: Gott ist Princip alles Seyns — und es giebt keine von ihm unabhängige Sphäre.

* * *

---

*) Individualität ist eine bloß quantitative Subsistenz. Charakter eine qualitative.

Nichts ist einfach im Endlichen. Auch die Freiheit im Endlichen ist eine doppelte — wie das endliche Seyn überhaupt ein doppeltes ist — die der Seele gehörende Freiheit ist eine andere, als die dem Geiste gehörende Freiheit. Die letzte ist über alle Wahl erhaben.

* * *

Wie das denkbare All für die Urtheilskraft in zwei große Hermisphären der Wirklichkeit: die des Seyns nehmlich, und die des Scheins (die intellectuelle und materielle) zerfällt — so zerfällt es auch für dieselbe in zwei große Hermisphären der Möglichkeit: die des freien Wollens — und die des unfreien Begehrens.

* * *

Das Wollen des Geistes, der Vernunft, ist, inwiefern es Gott gehört, freies Wollen jenseits in der Sphäre des Seyns — allein inwiefern es einem endlichen Geiste (z. B.) unserer Vernunft zu Theil geworden, ist es ein unfreies Begehren des Seyns. Die Vernunft nehmlich als Vernunft kann unmöglich anders, als wie Gott will wollen. Sie schreibt das ihr dictirte Gesetz vor. Sie hat keine Wahl, sie ist über alle Wahl erhaben.

Erst durch den sie umhüllenden Schein ist Wahl möglich geworden — nicht ihr, aber der Seele, die nicht bloß Seyn, sondern auch Erscheinung (bestimmtes, beschränktes Seyn, Daseyn) ist — und die mithin nicht bloß das Gesetz des Seyns, sondern auch das Gesetz der Erscheinung wahrnimmt. (Den endlich gewordenen (erschaffenen) subjectiv in einem Körper offenbarten Geist nennen wir Seele). Die Seele hat also eine besondere Freiheit, die der Wahl nehmlich zwischen der geistigen (göttlichen) Freiheit — dem Wollen des

Seyns — und der Begierde des Scheins ɔ: die Wahl, entweder das gottgegebene Gesetz oder das scheinbare Gesetz der Natur zu befolgen — die Wahl, aus Liebe zum wahren Guten oder aus Neigung zum Scheinguten zu handeln. Diese Freiheit heißt die moralische — und ist die eigentliche menschliche Freiheit — die Causalität der Person, die Selbstbestimmung — deren Subject das eigentliche Selbst des gebundenen Geistes ist. Woher aber diese zweite Freiheit?

Von Gott!

Weil ich nicht allein frei, sondern frei unter Freien bin.

Das Factum dieser Freiheit ist unter allen Offenbarungen der Gottheit die wunderbarste, aber auch die für uns, und vielleicht für alle endlichen Wesen reichhaltigste. Es ist möglich, daß wir ohne diese Offenbarung nie irgend einer anderen fähig wären. Denn sie allein entdeckt uns ein Mittel, die übrigen zu deuten — sie allein lehrt uns in unserer Vernunft von Gott, und in unserer Sinnlichkeit von der Natur zu unterscheiden — sie allein beweist unser Daseyn. Ohne dies Factum der moralischen Freiheit — Willkühr in der Wahl zwischen Seyn und Schein — würden wir uns entweder in der Vernunft oder in der Sinnlichkeit ohne alle Gewißheit, selber da zu seyn, verlieren. Auch wären wir in der That ohne diese Freiheit nicht da.

Gott hat uns also erschaffen ɔ: Er hat uns ein Selbst gegeben. Dies kann nach keinem System der bloßen Emanation erklärt werden. Weltbewußtseyn — und Gottbewußtseyn — wären zwar beide in einem All, worin nur das Urseyn und der Urschein, jenes als ewige Ursache, dieser als ewige Wirkung, herrschte und beherrscht würde — denkbar; aber nicht Selbstbewußtseyn — das nicht zugleich Allbewußtseyn wäre. Ein solches All, so vernunftbefriedigend es auch ist — befriedigt nicht unsere

Urtheilskraft — weil es zwar zweckmäßig, aber ohne Zweck seyn würde. Denn am Ende käme nichts im Unermeßlichen heraus, als ein ewiges Selbstspiegeln und ein unendlicher Selbstgenuß der Gottheit — ein vollkommener Pantheismus, der zwar philosophisch denkbar, aber nicht philosophisch wollbar ist — und wovon wir gleichsam ein inneres Gefühl haben: Gott habe ein solches All nicht wollen können.

Philosophische Principien.

Axiomata und Theoremata.

1. Nichts hat keine Eigenschaften.

2. Was sich auf irgend eine Weise offenbart, existirt auf irgend eine Weise.

3. Was auf irgend eine Weise existirt, ist entweder an sich, oder an etwas anderem.

4. Was an sich ist, ist entweder grenzenlos, oder begrenzt.

5. Was an sich ist, es sey grenzenlos oder begrenzt, nennen wir Wesen.

6. Was nicht an sich, sondern an etwas anderem ist, nennen wir Eigenschaft.

7. Das Seyn, als solches, da es an sich unmittelbar ist, ist keine Eigenschaft, keine Beschaffenheit.

8. Jegliches Wesen hat eine oder mehrere Eigenschaften.

9. Das Seyn, als solches, hat alle Eigenschaften, entweder als nothwendige, oder als wirkliche, oder als mögliche.

10. Existenz, als solche, hat keine Größe. Wahrnehmen oder Begriff der Existenz hat Größe.

11. Existenz, als solche, hat keinen Grad. Gefühl der Existenz hat Grade.

12. Existenz, als solche, hat keinen Anfang. Erscheinung der Existenz hat Anfang.

13. Existenz, als solche, hat kein Ende.

14. Was in jedem Wesen ist, ist ewig.

15. Was Größe, Beschaffenheit, Anfang und Ende hat, ist begrenzt.

16. Jegliches begrenzte Wesen — jedes Ding ist nur in seiner Beschaffenheit, durch seine Eigenschaften, begrenzt und endlich.

17. Was an jedem Wesen ist (jegliche Eigenschaft), ist wandelbar, der Vermehrung und der Verminderung, der Verstärkung und der Abschwächung, der Beraubung wie der Mittheilung fähig.

17. (bis) Vernunft ist keine Eigenschaft.

18. So wie jedes Atom eine unendliche Ausdehnung — jeder Ort einen unendlichen Raum voraussetzt — so setzt jedes begrenzte Seyn ein unendliches unbegrenztes Seyn voraus.

19. Dieses unendliche unbegrenzte Seyn hat nothwendig alle wirklichen und möglichen Eigenschaften.

20. Alle wirklichen und möglichen Eigenschaften zusammen genommen nennen wir das All-Universum.

21. Das Substrat aller dieser Eigenschaften — des Alls — des Universums — ist das unendliche Seyn an sich.

22. Das Princip des unendlichen Seyns an sich nennen wir Gott.

* * *

23. Wenn einem Wesen alle Eigenschaften geraubt werden, bleibt noch etwas übrig, das keine Eigenschaft ist, und ohne welches dennoch keine Eigenschaft gedacht werden kann — die Existenz.

* * *

24. Die Existenz, noch frei von allen Eigenschaften, oder aller Eigenschaften beraubt, heißt Möglichkeit. (Ursache.)

* * *

24. Die Existenz mit einer oder mehreren Eigenschaften — heißt Wirklichkeit.

25. Die Existenz mit allen Eigenschaften — heißt Nothwendigkeit.

26. Das einzige nothwendige Wesen ist, als Urwesen, als Nothwendigkeit die Natur. (Existentia = quasi Ex isto' entia.

26(bis). Gott ist nothwendig Persönlichkeit, weil sonst Nichts Eigenschaften haben müßte. Ein unendliches Unding würde endliche Dinge hervorgebracht haben.

* * *

27. Was in irgend einem Wesen Substanz ist — die reine Existenz — ist Gott. Irgend ein Funke der Gottheit ist der Kern jedes Wesens.

28. Die Substanz ist in allen Wesen dieselbe — wie die Einheit in allen noch so verschiedenen Zahlen, oder die Ausdehnung in allen noch so verschiedenen Körpern.

29. Was das Wesen zum besondern, bestimmten, endlichen, einzelnen Wesen macht, sind dessen eigenthümliche Beschaffenheiten — Eigenschaften. Natur.

30. Das Gefühl der Eigenschaften in einem Wesen, als Eigenschaften überhaupt, heißt: Bewußtseyn — als Eigenschaften des Wesens als solches: Selbstbewußtseyn.

31. Das Gefühl des Seyns — der Existenz, als reiner Existenz — heißt Vernunftglaube.

32. Die höchste Potenz dieses Gefühls heißt Religion = **Gewissen**.

34. Wer seiner begrenzten Existenz inne wird, spricht: Ich! — will.

35. Wer seiner unbegrenzten Existenz inne wird, ruft: Gott! — betet an.

36. Wer einmal seiner begrenzten Existenz, als Existenz innegeworden ist, durch Vernunft, kann und soll seiner unbegrenzten inne werden.

37. Das Selbstbewußtseyn, mit Vernunft, ist die Reife des Endlichen: Freiheit.

38. Durch seine Freiheit kann das reife endliche Wesen sich entweder seiner Existenz gemäß, oder seiner Begrenzung gemäß: d. h. für das Göttliche oder für das Weltliche — für das Substanzielle oder das Accidentelle — für das Ewige oder für das Vergängliche — für das Positive oder das Negative — für das Unwandelbare oder für das Veränderliche seiner Natur bestimmen.

39. Zufolge dieser Selbstbestimmung wird jedes endliche einzelne Wesen sich mehr oder weniger dem An sich All der Vollkommenheit, oder dem An sich Nichts der Unvollkommenheit nähern können.

40. Die Existenz als solche kann kein einmal existirendes Wesen tilgen; aber seine Existenz, als solche, kann es verscherzen und einbüßen.

41. Gott zernichtet keinen endlichen Geist; denn er würde einen Strahl seines eigenen Seyns auslöschen; aber Gott kann und wird das Individuum, das durch diesen Strahl zum Selbstbewußtseyn, zur Vernunft und Freiheit reif geworden ist, und seine Reife mißbraucht, vernichten.

42. Die zwei großen Sphären der Existenz an sich, und der Existenz am anderen — des Seyns, und der

Eigenschaften oder Beschaffenheiten, sind Gott und die Welt.

43. Sie sind gleich unendlich und ewig in Rücksicht auf Umfang und Dauer; denn die Welt ist nichts als eine Aeußerung, eine Handlung, eine Offenbarung Gottes; aber sie sind unendlich und ewig verschieden und ungleich in Rücksicht auf Wesen und Seyn — inwiefern Gott alles Seyn, auch das der endlichen Wesen, als seiner Ausstrahlung an sich besitzt — die Welt hingegen kein Wesen an sich, sondern alles, wodurch sie ist, an Gott hat.

44. Gott ist die vollkommene Substanz aller seyenden Einheiten ɔ: Vollkommenheiten.

45. Die Welt ist der vollkommene Inbegriff aller erscheinenden Verschiedenheiten oder Unvollkommenheiten.

46. Jede einzelne Offenbarung der Gottheit ist nehmlich nothwendig eine größere oder kleinere Unvollkommenheit in Vergleichung mit der gesammten göttlichen Offenbarung — wie jeder einzelne Strahl des Lichts ein unvollkommenes Licht ist in Vergleichung mit dem gesammten Lichte.

47. An sich ist aber das Universum, die gesammte Welt, als All, eine vollständige und vollkommene Offenbarung Gottes. Denn sie ist, außer ihren eigenen besondern Vorstellungen, nichts als die Eigenschaft der sich offenbarenden Gottheit selber.

48. Die göttliche Darstellung aller Philosophie, aller Wahrheit, aller Erkenntniß des Seyns — der Ursache zugleich und der Wirkung — die Beschreibung mit einem Worte alles dessen, was ist, des höchsten Wesens und des Universums — aus dem Munde Gottes — würde in menschlicher Sprache lauten: „Ich bin."

49. Denn an sich ist in höchster Potenz nur Gott, und nichts als Gott und Göttliches.

50. Was nicht Gott und göttlich ist, existirt nicht an sich, erscheint nur oder scheint, wandelbar, wechselnd, räumlich, zeitlich, vergänglich, mannigfaltig dem mannigfaltigen — endlich dem endlichen Wahrnehmen.

51. Der Mensch (wie jedes einzelne Wesen) ist als reine Existenz (in seinem vernünftigen Willen) eine Eigenschaft Gottes — als besondere einzelne Erscheinung, im Verhältniß zu andern reinen Existenzen (in seiner Sinnlichkeit) eine Beschaffenheit der Welt.

52. Als Eigenschaft Gottes ist er vollkommen — denn, als solche, ist er eine wahre Beschaffenheit des Seyns, eine Eigenschaft der Existenz.

53. Als Eigenschaft der Welt ist er aber unvollkommen — denn, als solche, ist er eine bloße Beschaffenheit des Scheins, eine Eigenschaft der Eigenschaft.

54. Hätte Gott unter allen möglichen, wirklichen und nothwendigen Eigenschaften des höchsten Seyns nicht auch die: Alles außer sich in's Unendliche gleichsam zu entstrahlen, so würde keine Welt und kein Wesen außer ihm da seyn.

55. Dies Außer Ihm Da Seyn ist die unendliche Endlichkeit, die endliche Unendlichkeit, seine Offenbarung — die Welt; die inwiefern sie als ewige Wirkung seiner ewigen Ursache gedacht werden muß, Schöpfung genannt wird, und ist.

56. Das Seyn allein ist Eins, einfach, unbeweglich, unwandelbar, unveränderlich, nothwendig — absolut, als solches. Nur die Erscheinung (die wirkliche Offenbarung des Seyns) und der Schein (die mögliche Offenbarung der Erscheinung) sind vielfach, mannigfaltig, wandelbar, beweglich, veränderlich, zufällig, bedingt und eingeschränkt. Und zwar:

a. Die Erscheinung — als wirkliche Offenbarung des Seyns — vielfach ↄ: außer, neben und nach einander — Ordnung.

b. Der Schein — als mögliche Offenbarung der Erscheinung — mannigfaltig — in, durch und untereinander — Unordnung.

57. Das Seyn in seiner Einheit, Einfachheit, Unbeweglichkeit, Unwandelbarkeit, Unveränderlichkeit, Nothwendigkeit, Vollkommenheit — ist Existenz an sich = **Gott**.

58. Die Erscheinung in ihrer Vielheit u. s. w. ist Existenz am anderen ↄ: mittelbare, abgeleitete, mitgetheilte Existenz = die **Welt** — objectiv erkannt.

59. Der Schein in seiner Mannigfaltigkeit u. s. w. ist Erscheinung am anderen ↄ: unmittelbare, abgeleitete, mitgetheilte Erscheinung = die **Welt**, subjectiv empfunden.

60 Durch die Vernunft ahndet der Mensch, kraft seines einfachen Einzeln-Seyns, die Existenz an sich: **Gott**.

61. Durch den Verstand (unter der Einheit der Vernunft) erkennt der Mensch, kraft seiner vielfachen Erscheinung, oder der doppelten Existenz an ihm (die inwiefern sie doppelt, oder zwiefach ist, nicht bloß an sich ist) die Existenz am anderen überhaupt = den Inbegriff der Erscheinungen = die Welt an sich, die objective Welt.

62. Durch die Sinnlichkeit (durch die Organe) empfindet der Mensch, kraft seiner mannigfaltig sinnlichen Erscheinung, die Erscheinung am anderen überhaupt, den Schein oder den Inbegriff des Scheins = die Welt an ihm, die subjective Welt.

63. Es ist nur ein Gott und ein Universum, aber es giebt eine unendliche Menge von Welten.

64. Es giebt, nehmlich, nicht bloß eine unendliche Menge von wirklichen und möglichen einzelnen Erscheinungen, sondern eine unendliche Menge von wirklichen und möglichen Gesammt-Erscheinungen.

65. Außer dem Universum an sich, und in demselben, giebt es zuerst:

a. Eben so viele erkennbare Welten als einzelne, die Welt erkennende, verständige Vernunftwesen.
b. Eben so viele empfindbare Welten, Sinnenwelten, als Organe der Sinnlichkeit.
c. Eben so viele unbekannte Welten, als noch dem Menschen unbekannte Organe.
d. Eben so viele neue Welten, als neue Generationen.

66. Die Erkenntniß Gottes, weit entfernt problematisch, verworren, dunkel, mithin trüglich, geschweige denn nichtig zu seyn, ist die einzige durchaus wahre, einfache, klare, unmittelbare Erkenntniß. Die Erkenntniß der Existenz des höchsten Seyns und einiger seiner Eigenschaften ist die einzige reine, absolute Erkenntniß des Menschen. Denn es bezieht sich in dieser Erkenntniß unmittelbar die Existenz auf Subsistenz — die Wirkung auf die Ursache — die abgeleitete Einheit auf die absolute Einheit.

67. Die Erkenntniß der Welt an sich — und alles im Universum außer Gott, bis auf die Kenntniß des Menschen selber — ist hingegen zwar nicht problematisch, aber bisher verworren, dunkel, veränderlich; kann und muß indessen klar und deutlich werden.

68. Die Kunde der Sinnenwelt — und alles Sinnenfälligen, als bloß sinnenfällig, ist theils problematisch, verworren, dunkel, mithin trüglich; theils in vielen Fällen falsch und nichtig.

69. Diese letztere kann indeß in's Unendliche berichtigt werden, und berichtigt und gereinigt zur Kenntniß der wirklichen Welt an sich beitragen.

70. Die Kenntniß der wirklichen Welt, des Universums an sich, kann in's Unendliche vermehrt werden, und vermehrt zur Erkenntniß Gottes — zwar nicht zur Vermehrung der Erkenntniß seiner Existenz (denn diese ist keiner Vermehrung fähig) sondern zur Vermehrung der Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften beitragen.

71. Das Wachsen der Erkenntniß des im Verhältniß zu Gott endlichen, in Verhältniß zur Sinnenwelt unendlichen Vernunftwesens in's Unendliche, läßt sich der Größe und dem Grade nach steigend denken.

72. Das größe- und grad-lose Seyn an sich im Menschen, die Vernunft, war, ist und bleibt zwar ewig dieselbe — ihre Erkenntniß ist, inwiefern sie nichts als Erkenntniß des Unendlichen ist, schon unendlich und kann in Ewigkeit nicht wachsen, noch auf irgend einer Weise eigentlich vermehrt werden. Die jüngste und die älteste Vernunft, der reife Mensch und der reife Seraph, der Geist des electrischen Funkens, und die Seele der Sonne — besitzen von Ewigkeit zu Ewigkeit nur eine und dieselbe, unwandelbare Ur-Erkenntniß in dem einfachen, unendlichen Grundsatz des Seyns und aller reinen Erkenntniß: „Gott ist."

73. Der Verstand aber, der Größe und Grade hat, nach Verhältniß der bestimmten Erscheinung des einzelnen Seyns, und der sich nicht auf Gott an sich, sondern auf die Offenbarung Gottes, die Welt an sich, bezieht, kann in's Unendliche erweitert und erhöht werden, so wie

74. Die Sinnlichkeit oder die Wahrnehmungsanstalt jegliches verständigen Vernunft-Individuums, die sich auf die Welt, als Ausdruck der göttlichen Offenbarung bezieht, in's Unendliche theils verbessert, theils vermehrt werden kann.

75. Die sinnliche Wahrnehmung der Dinge kann nehmlich, durch Schärfung, Vervollkommnung und Uebung der Organe, in's Unendliche veredelt und bis zur Durchdringung jegliches bloßen Scheins vervollkommnet werden — das Sehen z. B. durch Schärfung des Auges bis zum Unterscheidenkönnen der kleinsten Theile des Sichtbaren — das Hören, durch Verfeinerung des Ohrs, bis zum Unterscheidenkönnen der feinsten Theile des Hörbaren u. s. w.

77. Die sinnliche Wahrnehmung der Dinge kann zweitens, durch Vermehrung der Organe, in's Unendliche bereichert werden. Wir haben jetzt, z. B. nur sieben Sinne für den Ausdruck der göttlichen Offenbarung — Sehen, Hören, Betasten, Riechen, Kosten, Empfinden und Mitempfinden, wodurch wir eben so vieler Eindrücke des Universums fähig sind. Wessen Verstand sieht aber nicht bei'm Lichte der Vernunft ein, daß diese 7 Eindrücke des Weltganzen so wenig die Ausdrücke der Offenbarung des unendlichen Seyns erschöpfen, als 7 Figuren alle Bilder, oder 7 Worte alle Sprachen, oder 7 Zahlen alle Mengen erschöpfen würden? Die Welt, als Inbegriff der Beschaffenheiten, hat für uns, in unserer dermaligen Organisation, eigentlich nur sieben deutlich zu unterscheidende Merkmale. Sie dürfte aber Millionen haben — oder vielmehr sie hat so gewiß unzählige, als der Cirkel ein Polygon von unzähligen Seiten einschließt. Denn, da das Sinnenfällige in der Vollständigkeit seiner Farben mit dem Uebersinnlichen zusammenfallen muß — weil der Schein sonst auch für Gott Schein seyn müßte (was absurd ist), so sieht man leicht ein, daß wenn auch 7 verschiedene Grundfarben hinreichen, um zusammen ein sichtbares Licht auszumachen, 7 Millionen verschiedene Grundscheine nicht hinreichen würden, um eine

Grunderscheinung des Seyns, das heißt, eine Natur hervorzubringen. Nun muß aber an sich das Polygon der Sinnenwelt mit dem Cirkel der intellectuellen Welt zusammenfallen — mithin hat das Universum zahllose Ausdrücke, wofür uns Menschen, die wir höchstwahrscheinlich nicht auf der obersten Stufe der Einzelnwesen im Weltall stehen, die Eindrücke fehlen.

77. Von den Dingen an sich — und von ihrem Inbegriff, der objectiven Welt, wissen wir also allerdings wenig oder nichts — in wiefern wir nur sieben objective Seiten des Universums zu betrachten und zu vergleichen vermögen. Allein so nichtig, wie Kant behauptet, ist indessen unsere Kunde davon nicht; denn

1) wissen wir davon, was unsere Vernunft gebietet d: daß sie sind, und in wiefern sie sind, daß sie Gottes sind und nur in und durch Gott Bestand haben;
2) wissen wir davon, was unser Verstand einsiebt d: daß sie vielfach sind, und in wiefern sie vielfach sind, außer Gott und außer unserer eigenen Vernunft Stand haben?
3) wissen wir davon, was unsere Sinnlichkeit uns lehrt d: daß sie mannigfaltig sind, und in wiefern sie mannigfaltig sind, nicht bloß Beziehungen auf Gott und unsere Vernunft, nicht bloß Beziehungen auf sich selbst und unsern Verstand, sondern auch Beziehungen auf unsere Individualität und organische Beschaffenheit haben.

78. Die Dinge an sich sind nehmlich, was sie auch sonst überdrein seyn mögen, und uns noch nicht bekannt ist, unter anderem sichtbar, hörbar, fühlbar, riechbar, schmeckbar, empfindbar und mitempfindbar oder geschlechtsvereinbar. Diese Eigenschaften sind keine Lügen, sondern Wahrheiten. Sie reichen zwar nicht hin, die Kenntniß der Dinge zu erschöpfen, so wenig als sieben

Worte, um eine Sprache zu verstehen — allein die sieben Worte sind wahre Worte der Sprache, wovon die Rede ist, und mag sie auch noch so reich seyn — mit einigen Worten muß der Lernende sich anfangs begnügen. Ich behaupte sogar, daß diese sieben Worte, gut gelernt und hinlänglich verstanden, so gut für unsere Bedürfnisse der Weltsprachkunde auf dieser Erde und in diesem Leben hinreichen — als die sieben Farben des Lichts (das wohl an sich siebenmal sieben Millionen haben mag) für das Bedürfniß unseres einzigen Auges, und die sieben Töne der Luft für das Bedürfniß unseres jetzigen Ohres hinreichen. Denn so wie unser Gesicht und Gehör nicht stark genug sind, um mehrere Farben und Töne zu vertragen — so dürfte unser Verstand bis jetzt zu enge und zu ungeübt seyn, um mehr Sinnenwerkzeuge zweckmäßig und harmonisch zu gebrauchen, als wir schon besitzen. Hätten wir in unserer dermaligen Lage auch nur doppelt so viele Organe, würden wir uns höchstwahrscheinlich alle einander in kurzer Zeit zerstören — weil unser Herz und Verstand mit den uns schon verliehenen Waffen theils so schadenfroh, theils so kindisch umgehen, daß der einzelne Weise oft wünschen möchte (zumal da er sich recht gut mit einem Paar Sinnen weniger behilft) dem menschlichen Geschlecht würde bis weiter ein Paar Organe genommen — der Geschmack z. B. und das Gesicht. Wenn man bedenkt, wie wenig ersterer zur Erweiterung unserer Kenntnisse, und dem würdigen Menschen zur Vermehrung seines Genusses liefert; und auf der andern Seite wie viel Krankheiten und Elend anderer Art sein Mißbrauch bewirkt, wird man leicht einräumen, daß sein Verlust philosophisch betrachtet nicht sehr zu bedauern wäre. Aber selbst der reinste Sinn des Menschen, wodurch, wie es scheint, der schönste Ausdruck der göttlichen Offen=

barung in seine Seele dringt, der Sinn für die Sonne; wenn man genau überlegt, daß unter Millionen aufrechtgehenden Erdbewohnern kaum hundert den gestirnten Himmel (sogar ein Lalande nicht) mit Besonnenheit betrachten; wie vergebens die Fackeln der Allmacht der großen Menge leuchten; wie wenige diejenigen sogar sind, die nicht lieber das lieblichste Bild der Erden-Natur, ein blühendes Mädchen, berühren als anschauen — selbst dieser edle Sinn des königlichen Gesichts, sag' ich, dürfte dem wohlwollenden Erdbürger oft ein wegzuwünschender Luxus hienieden dünken. Denn gewiß, wären die Menschen alle blind, würden sie sich weniger, wenn auch nicht einzeln, doch wenigstens in Massen befeinden; keine Eroberungen, zum wenigsten in fernen Welttheilen, würden stattfinden können; und wie weit sie es dennoch in stiller, vielleicht größerer hirtlicher Glückseligkeit, ja gar in mancher geistiger Ausbildung es bringen könnten, hat Saunderson bewiesen. Freilich würde dieser unter lauter Blinden keine Optik haben studiren und lehren können; aber unter lauter Blinden wäre ja auch diese Wissenschaft durchaus überflüssig. Der Mensch darf sich also über den Mangel an Sinnenwerkzeugen nicht beklagen. Herkules bedarf in der Wiege keiner Keule. Weil er aber schon mit seinen bloßen Händen die Schlange erdrückte, schenkte ihm Athene eine solche Keule als er größer wurde.

79. Daß ein Mehr und Weniger der Sinnenfähigkeit nicht bloß in Ansehung der Qualität, sondern auch in Ansehung der Quantität, möglich sey, zeigt schon hienieden die Erfahrung. Nicht bloß die Pflanzen, die nur zwei Sinne zu haben scheinen, sondern mehrere Thiere haben weniger Sinnenwerkzeuge als die Menschen — einige Menschen weniger als andere, und einige mehr als die Menge der Menschen überhaupt.

80. Gewöhnlich werden nur fünf Sinne angenom-

men; weil die fünf allgemein bekannten allen auch den rohsten Beobachtern auffallen; allein daß das Gefühl für Wärme und Kälte derselbe Sinn sey, als das Gefühl für Weiche und Härte, will mir so wenig einleuchten, als daß der Geruch derselbe Sinn als der Geschmack sey — und noch weniger. Denn unstreitig ist ein noch größerer Abstand von der warmen und kalten Seite des Universums zu der weichen und harten — als von der riechbaren zu der schmeckbaren. Zweitens scheint das Betasten und Berühren ein äußerer — das Empfinden ein innerer Sinn zu seyn. Letzterer scheint sogar der innerste Sinn für die Außenwelt zu seyn, und sein Organ das Herz. Die Sympathie, die ich den siebenten Sinn nenne, dessen Organ seine Wurzeln theils in's Gehirn, theils in die übrigen edelsten Theile des Körpers senkt, und die bei den Thieren schon sich als ein ganz eigener Sinn ankündigt, scheint mir bei den Menschen, nicht bloß der edelste, sondern weit der wichtigste zu seyn; denn ohne ihn würde weder Genie, noch Liebe, noch Sittlichkeit, noch Menschlichkeit überhaupt stattfinden. Durch ihn allein dringt das bestimmte Seyn des Individuums in ein anderes bestimmtes Seyn — durch ihn allein erhält die Attraction, die Krystalle und Sonnensysteme bildet, Bedeutung. Durch ihn allein nähert sich die Sinnlichkeit der Sphäre der Vernunft — wie durch das Gefühl der Sphäre des Verstandes. Schon als bloßer Geschlechtstrieb hat er etwas Großes und Geheimnißvolles — zur Liebe veredelt bringt er das Endliche nahe dem Unendlichen, und liefert der Vernunft den ersten Stoff zur Fülle der angeschauten inneren Ewigkeit.

81. (a) Ein achter Sinn, der Sinn für die Zukunft, der Sehersinn, scheint sich von Zeit zu Zeit an einigen Individuen unverkennbar offenbart zu haben — und jeder

edel gebildete Mensch scheint, wenigstens in flüchtigen einzelnen Momenten, ihn als ein von den übrigen Sinnen unabhängiges Ahnen zu spüren. In unserer dermaligen Einrichtung und Lage scheint er indeß problematisch, und es ist nicht zu leugnen, daß er sich mehr im Traume und bei scheinbar Wahnsinnigen äußert, als beim wachen Denken. Seine Möglichkeit, als Sinn, ist aber hinlänglich verbürgt, wenn auch seine Entwickelung bisher zweifelhaft.

81. (b) Ein neunter Sinn: der Sinn für die Vergangenheit: Erinnerung, Vermissen und Sehnsucht.

82. Da der Mensch eine Gattung ist, mithin jedes Individuum ursprünglich dem anderen an Anlage gleich ist, so hat jeder Mensch, als solcher, alle hienieden möglichen Sinne der Menschheit — entwickelt oder unentwickelt. Es können nehmlich diesem oder jenem einzelne Organe fehlen; aber die ihnen correspondirenden Sinne fehlen darum nicht ganz — wie z. B. Saunderson das Organ des Gesichts zwar ganz, aber darum das innere Sehen nicht fehlte.

83. Da der Mensch, seiner Anlage nach, ein vernünftiges Wesen ist, d. h. nichts mehr und nichts weniger, als ein sich möglicher Weise durch unaufhörliche Approximation auf dem ewiglangen und mannigfaltigen Wege der Erscheinung dem reinen Seyn näherndes Wesen — so folgt, das er in der Uranlage alle möglichen Sinne für das Universum hat, und daß diese gleichsam in ihm schlummern, bis sie nach einander durch immer neue Entwickelungen neuer Organe geweckt werden.

84. Das Empfangenwerden des Menschen ist nichts als die Entwickelung der ersten Organe seiner Existenz. Seine Vernunft wird nicht erzeugt und empfangen. Sie war von je in dem Ocean aller Vernunft, ursprünglich in dem ewigen Seynquell aller Existenz — wie der

Blitzfunke von je in dem Meer des verborgenen Lichtes war. Nur die Welterscheinung der Vernunft wird erzeugt und empfangen.

85. Das Empfangenwerden des einzelnen Menschen ist durch die Entwickelung der Menschengattung; diese durch die Entwickelung der Erde und des ganzen Sonnensystems; diese durch die Bewegung des Universums überhaupt — und das Universum, als Schöpfung, das heißt ursprüngliche Offenbarung Gottes — gegeben. Die Frage, ob diese Hervorbringung unmittelbar oder mittelbar sey? ist eine bedeutungslose Frage; denn eine Schöpfung läßt sich weder als eine mittelbare, noch als eine unmittelbare Handlung denken. Als eine mittelbare nicht; denn durch welches Mittel könnte Gott etwas außer sich hervorbringen? Auch das Mittel ja müßte er vorher erschaffen. Als eine unmittelbare auch nicht; denn alles im Universum ist mittelbar; und wie sollte das Mittelbare unmittelbar entstehen können? Die Schöpfung ist also eine absolute Wirkung Gottes — d. h. Gott und Weltschöpfer sind Namen desselben ewigen, unendlichen, unbegreiflichen Seyns.

86. Wie der Satz: „Gott ist" — der Satz aller Sätze — so ist das Factum „Gott hat die Welt erschaffen" die Geschichte aller Geschichten — die Urgeschichte, ohne welche nichts geschehen könnte noch geschehen würde. Das Factum ist aber mit dem Satze gleich, d. h. der Satz: Gott ist, sagt es schon aus, daß Gott Alles, dem Seyn nach, hervorbringt. Denn wer Seyn denkt, denkt Gott, und wer Gott denkt, denkt den Urheber aller Dinge. Das Erschaffen der Welt ist nichts als eine der göttlichen Eigenschaften, oder richtiger, nichts als eine Ansicht des göttlichen Seyns.

87. Die Frage, ob Gott die Welt aus Nichts hervorgebracht habe? ist ebenfalls an sich eine bedeutungs-

lose Frage. Denn weder aus Nichts, noch aus Etwas, hat Gott die Welt erschaffen können. Aus Nichts nicht, denn wo Gott ist, ist kein Nichts; aus Etwas auch nicht, denn er hätte ja dann erst dieses Etwas hervorbringen müssen.

88. Dergleichen Fragen werden, der Vernunft zu Trotz, die sich nie einfallen läßt dem Unendlichen endlichen Prädicate beizulegen, von dem beschränkten Verstande, wegen des Mißverhältnisses unserer Sinnlichkeit zu unserer Vernunft, aufgeworfen — und sagen nichts mehr noch weniger als: Ich Blinder (Cheseldens, nicht Saunderson) begreife nicht, wie man die Sonne anders als mit den Fingerspitzen erkennen könne. Würden uns auf einmal alle möglichen Sinne geöffnet (vorausgesetzt unser Herz und Verstand wären dazu reif und könnten die daraus erfolgende Helle ertragen), so würden wir gleich begreifen, daß alles mit Gott von Ewigkeit nothwendig da sey — oder vielmehr wir würden auf millionenfacher Weise sehen und inne werden, daß das All nichts als eine vollkommene göttliche Offenbarung sey, worin jeder bisherige scheinbare Schatten ein nur anders glänzendes Licht — jeder bisherige scheinbare Mißklang ein nur anders wohlklingender Ton — zur Ergänzung der vollkommensten Harmonie des Gebens und des Empfangens, der Ursache und der Wirkung, des Schöpfers und der Schöpfung ist. Wir würden nehmlich sehen und inne werden, daß jeder scheinbare Widerspruch in der Welt an sich und in dem Verhältniß der Welt zu Gott — von dem Widerspruch des Materiellen und Geistigen bis zum Widerspruch des Bösen und Guten, in allen ihren Phänomenen — nichts als bisher scheinbare, uns auf unserm Standpunkt unauflösbare Dissonanzen waren, die nicht bloß im großen Einklang an sich verschwinden, sondern sogar als schein-

bare besondere Mißverhältnisse zur Melodie des ganzen Individuums beitragen, und daß jedes Uebel nicht bloß ein allgemeines, sondern ein besonderes Gut sey, wofür jeder Leidende einst dem Geber alles Guten um so fröhlicher danken wird. Dankt doch jeder glückliche Mensch Gott schon hier für seine Geburt, die im Momente der Mutterentbindung als Qual empfunden wurde.

89. Das Geborenwerden des Menschen ist nichts als eine Entwickelung neuer Organe seiner Existenz. Das Kind im Mutterleibe hat höchstens die zwei Sinne der Pflanzen entwickelt. Erst durch's Eintreten in das neue Element der Luft und des Lichts, öffnen sich zwei neue Thore des Daseyns, das Gesicht und das Gehör. Allmählig entwickeln sich im siebenfarbigen, siebentönigen, siebenfachen Erdenleben alle sieben Organe, mehr oder weniger, vollkommener oder unvollkommener, nach der Beschaffenheit des besondern Weltdaseyns jedes Individuums — bis die Kernhülle, woran die Oeffnungen der Organe angebracht sind, vertrocknet und zerfällt. Der Kern selbst, woran das Innere der Organe haftet, weil sonst die Sinnenempfindungen nie in einem Bewußtseyn concentrirt werden könnten, vertrocknet und zerfällt nicht. Viele Menschen genesen aus Faulfiebern und andern tödtlichen Krankheiten, nachdem die körperliche Hülle fast ganz vertrocknet und zerfallen, und einem Gerippe oder Leichnam ähnlicher war, als manches Sterbenden, vollkommen, und fangen hier schon ein neues Leben wieder an. Viele Menschen behalten bis zum letzten Seufzer ihre Sammlung, wie man es sehr schicklich nennt — d. h. nicht bloß alle Seelenkräfte, sondern allen Sinnengebrauch. Ja, bei Einigen scheint sich gar in der Agonie selber ein neuer oder wenigstens ein ungleich lebhafterer Sinn, (für Wonne des bloßen Daseyns z. B.) wie ich selber Zeuge gewesen bin, zu entwickeln.

Sie scheinen gleichsam verklärt zu werden, und blicken aus brechenden Augen himmlischer als je.

90. Das Sterben des Menschen ist nichts als eine Entwickelung noch ganz anderer Sinne und neuer Organe, die wir hier nicht kennen, nur ahnden und vermuthen können. Wie der Keim des Embryo der sogenannten Matrice bei der Empfängniß entlöst wird — wie das Kind bei der Geburt der Mutter entbunden wird — so wird der Mensch im Tode dem irdischen Körper entfesselt — um in ein noch feineres Element einzutreten. Dies feinere Element brauchte vor der Hand kein anderes als der Aether zu seyn. Wie die Hebamme das Kind auf ihren Händen der Mutter enthebt, so dürfte ein ätherischer Freund des Sterbenden Seele, nach dem letzten Seufzer, auf seine Lichtschwingen nehmen, und dieselbe in ihr neues Element tragen, nach welchem sie sich schon oft in der dumpfen drückenden Luft sehnte.

90. Alle möglichen Organe sind in dem gesammten organischen Universum, dem unendlichen Raume nach, wirklich da — der Zeit nach sind sie aber an jedem einzelnen Wesen nur theilweise vorhanden — und zwar nach jeder neuen periodischen Entwickelung in kleinerer oder größerer Anzahl, nach dem besonderen Stand und Weltverhältniß, sowie nach der eigenthümlichen Natur und Beschaffenheit eines jeden einzelnen Wesens.

91. Das All der Erscheinungen und des Scheins, das Universum hat alle möglichen Organe in allen möglichen Organisationen.

92. Jede besondere Organisation ist als ein besonderes Organ des Weltkörpers, woran und worin diese Organisationen entwickelt sind, anzusehen.

93. Jeder Weltkörper, als Theil eines Systems, (die Planeten um eine Sonne z. B.) ist als eines der Organe seines Systemes anzusehen.

94. Alle Sonnen eines Siebengestirns, einer Milchstraße oder eines Nebelsterns, sind als eben so viele Organe einer ungeheuern Weltorganisation anzusehen.

95. Alle möglichen Centralsysteme der Sonnen-Sonnen sind als Organe des Makrokosmus anzusehen.

95. Dieser Makrokosmus (das gesammte Weltall) ist nicht Gott, sondern Gottes Thun von Ewigkeit, dem Seyn und Bewußtseyn nach — der Erscheinung und dem Schein nach: Gottes Schatten — beides Gottes Offenbarung.

96. In aller dieser unendlich mannigfaltigen Organisation, von der Organisation des Infusionsthierchens bis zu der Organisation des Weltalls, zeigt sich die eine und nehmliche Kraft des Seyns — der Vernunft als Daseyn oder Schöpfung Gottes — dem Verstande, als Werden — dem Sinn als Bewegung — und diese Kraft des Seyns, nach Verhältniß der entwickelten und geübten Sinne und des geschärften, geübten und bereicherten Verstandes, wird von jedem vernünftigen Wesen anders, und in's Unendliche deutlicher wahrgenommen.

97. Es giebt eben so viele bestimmte und besondere Seyn-Individuen, als bestimmte und besondere Organisationen — Einzelnwesen.

98. Was unter den menschlichen Maaßstab fällt, nennen wir klein — was darüber, groß.

99. Der Mikrokosmus des Menschen ist schon theils ein System unzähliger kleiner Organisationen, theils eine Sammlung unzähliger kleiner Individuen.

100. Das menschliche Individuum ist als Welt-Individuum, oder besonderes Weltganzes, nur in einem Paare vollständig = Mann und Weib in Vereinigung.

101. Der Mensch (physisch betrachtet) als organisches Individuum — oder als belebte Masse — ist als eine kleine Erde zu betrachten, die wie die große ihren

Mond hat. Ohne den Mond wäre die Erde nicht organisch vollständig — vielleicht entsteht auch einst aus der völligen Vereinigung der Luna mit Tellus ein Drittes. Jedes wechselseitige organische Verhältniß scheint ein Reproductionsverhältniß anzukündigen. Auch der Amor der Planeten und Satelliten dürfte sich in einen Hymen verwandeln. Ein Grund mit, warum der vollkommenste Erdbewohner nur eine Gattin haben darf, dürfte der seyn, daß sein Masse-Vater Tellus nur eine hat. Andere Planetenbewohner dürften, ihren Planeten gemäß, mehrere haben.

102. Unterwärts sieht der Mensch, im abwärts immer Kleineren, dasselbe Gesetz der Individualitäten: das Geschlechtsverhältniß. Jedes Thier, und jede Pflanze, hat neben sich oder in sich ein Gleiches, einen Gatten, einen Mond, womit ein Drittes reproducirt wird.

103. Diese Spaltung scheint als allgemeines Gesetz durch die ganze Welt, als Inbegriff der Erscheinungen zu gehen. Die Verendlichung des einfachen Seyns scheint eine durchgängige Entzweiung desselben zu seyn.

104. Der Unterschied zwischen der Erscheinung und dem Seyn, zwischen der endlichen und unendlichen Existenz, zwischen dem Bedingten und Absoluten, zwischen dem Sinnen-All und dem Vernunft-Ganzen — mit einem Wort: zwischen dem Universum und Gott, scheint unter andern der zu seyn, daß in dem Seyn an sich sich nichts als Einheiten in's Unendliche denken lassen — in dem Seyn am Andern sich hingegen nur Doppeltheiten in's Unendliche entdecken. Jedes Ganze des reinen Seyns in jedem Moment besteht aus Ganzen — jedes Ganze des offenbarten Seyns hingegen aus Hälften.

105. Wenn die Mathematik (oder richtiger die Vernunft im mathematischen Verfahren) mit Recht behauptet:

der Raum lasse sich in's Unendliche theilen — woraus folgt, daß ein Sandkorn eben so viele Theile hat, als das gesammte Weltall außer dem Sandkorn — so rührt diese apodictische Behauptung daher, daß dem Raume überhaupt die Eigenschaft des reinen Seyns beigelegt wird. Aber eben so richtig läßt sich auch daher vom Raume behaupten, daß er gar keine Theile habe. Denn was aus lauter Ur-Einheiten besteht ist ein Ganzes aus Ganzem in's Unendliche, hat mithin als solches keine Theile. Mißt man nun einmal das Unermeßliche, so zerfällt es (durch das Messen) allerdings in scheinbare Theile; allein da in diesen nichts Unterschiedbares entdeckt wird, noch in's Unendliche und in Ewigkeit nie entdeckt werden kann, so wird das Maas dem scheinbaren Theil unaufhörlich wieder entweder als unendlich vergrößert, oder als unendlich verkleinert angelegt werden können, ohne je die Messung zu vollziehen.

106. Es thut sich aber der forschenden Vernunft eine neue Unendlichkeit auf in und neben jener Unendlichkeit der Identität des Seyns — deren dunkle Tiefe noch schwindlichter ist als jener helle Höhe: die Unendlichkeit des Nichtidentischen, oder der Verschiedenheit der Erscheinung nehmlich.

107. Denn, da das Seyn an sich unendlich ist, mithin der Raum in's Unendliche, wenn man ihm irgend ein Maas anlegt, theilbar; mithin der Raum eines Sandkorns eben so groß, als der Raum des übrigen Weltalls; so folgt, daß die Erscheinung, die nichts als die Offenbarung des Seyns ist, mithin die Fülle des Raums in's Unendliche auch theilbar — also, daß ein Sandkorn wirklich an sich eben so groß, als die übrige gesammte Welt ist. So furchtbar schauerlich, so zum Entsetzen überschwänglich nun auch diese Ansicht der Dinge dem Verstande vorkömmt, so unentfliehbar ist

ihr gähnender Abgrund der forschenden Vernunft auf der höchsten Spitze der Weltbetrachtung; denn ihre Evidenz fließt nothwendig aus dem Quell der ersten Grundeinsicht. Sie muß sich sagen: wenn dies nicht wahr ist, so ist Alles falsch, so bin ich, als Vernunft, keiner wahren Einsicht fähig.

108. Die Existenz, als solche, ist nehmlich nicht sinnenfällig; allein jede Offenbarung derselben, jede Erscheinung ist sinnenfällig. Denn Sinnenfälligkeit überhaupt ist eben Character der Endlichkeit. Es giebt also in und unter der unendlichen Unendlichkeit eine unendliche Endlichkeit — und in jeder einfachen Einheit des Seyns ist eine unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinung und des Scheins. So findet sich in jedem einzelnen Thautropfen nicht bloß eine Welt wirklicher besonderer Erscheinungen, die zusammen das System des Tropfens ausmachen; sondern zugleich der ganze gespiegelte Himmel mit allen Fixsternen, eine Hemisphäre des Alls.

109. So ungeheuer, verstandeswidrig und sinnlich widersprechend nun diese physische Unendlichkeit auch scheint, muß sie doch schlechthin angenommen werden, wenn ein Vernunft-Widerspruch, d. h. eine wahre Absurdität nicht angenommen werden soll. Denn entweder ist nichts in dem Thautropfen wirklich, oder alle Eigenschaften der Dinge sind darin möglich; entweder ist er ein bloßer Schein, oder eine Welt voll möglicher Erscheinungen. Mit andern Worten: Entweder existirt nichts in dem Thautropfen, oder Gott ist auch in dem Thautropfen.

110. Der Thautropfen ist aber; denn er hat Merkmale der Existenz — und würde dadurch jeder Vernunft hinreichen, das Daseyn eines Schöpfers zu beweisen. Er erscheint. Er ist also, dem Wesen nach, so groß wie die Welt, und einem endlichen Geschöpf eben so unermeßlich.

111. Um dies einigermaßen dem Verstande begreiflich zu machen, bedenke man folgendes:

a. Die kleine gespiegelte Sonne, die wie ein Lichtpunkt am Firmament des Thautropfens glänzt, ist sinnenfällig — wie die große am Himmel. Jeder sichtbare Theil der wirklichen Sonne ist also (nur im Kleineren) an der Thautropfen-Sonne sichtbar. Setzt man nun innerhalb der Sphäre des Tropfens einen Punkt, von welchem aus mit einem verhältnißmäßigen Auge diese Kleinsonne betrachtet würde, so hat man im Thautropfen eine Erde und einen Taghimmel. Die Sonne geht unter — und nun gehen an diesem kleinen Himmel alle Sterne der Nacht auf. Kein einziger der Sterne in der Milchstraße fehlt; denn alle werden im Thautropfen abgespiegelt, oder keiner würde es werden können.

b. Man denke sich nun ein Mikroskop, wodurch der Tropfen zum Umfang der Erde vergrößert würde, so entstehen daran alle Phänomene, die an unserm Planeten und ihrem Verhältniß zum Weltall statt finden, völlig congruent; und der Thautropfen würde dem Beobachter durch ein solches Mikroskop ein Planet wie die Erde dünken.

c. Auf diesem Planeten, in dessen Thaumeer und Atmosphäre wimmeln eine unzählige Menge verhältnißmäßige organische Geschöpfe, wovon jedes in seinem Auge die Hemisphäre des Thautropfens concentrirt, wie der Erdbewohner in das seine die Hemisphäre des sichtbaren Universums. Jedes dieser kleinen Augen ist also wieder ein System unendlich vieler, wieder in's Unendliche theilbarer Theile. Und so lassen sich innerhalb der Sphäre des Thautropfens neue immer kleinere Sphären und Welten in's Unendliche denken, weil der Kern des Thau-

tropfens, wie der Kern des Weltalls, kein nichtiger Schein, sondern ein erscheinendes Seyn ist.

d. Durch Mikroskope werden schon organische Wesen dem menschlichen Auge entdeckt, die zehntausendmal kleiner als ein Thautropfen, zum Reiche des völlig Unsichtbaren zu gehören, auf den Grenzen des Nichts zu zittern schienen. Wenn man aber bedenkt, was zu einer Organisation gehört, so wird durch schon vorhandene Thatsachen offenbar, daß noch theilbare Theile des Universums wirklich da sind, die sich an Größe zum Thautropfen, wie der Thautropfen zu unserer Erde verhalten. Obige Vorstellung ist also kein bloßer Vernunftschluß, sondern schon zur Hälfte verständliche Wahrnehmung. Wer die Gesetze der Sichtbarkeit kennt, und weiß, was das voraussetzt, daß ein Thautropfen in einem Punkt seiner Oberfläche das Bild der Sonne räumt, zweifelt keinen Augenblick an allen unsern Folgerungen.

e. Aus absolut Kleinem läßt sich kein Etwas, auch nicht einmal etwas Endliches, zusammensetzen. Ein Aggregat von lauter absolut kleinsten Theilen in's Unendliche vermehrt, würde keine Größe haben, keinen Raum einnehmen und erfüllen können. Denn ein absolut kleinster Theil hat keine Ausdehnung. Hat er eine, so ist er ja wieder theilbar, mithin nicht der absolut kleinste. Nimmt man aber an, es gebe dennoch absolut kleinste, untheilbare, mithin unausgedehnte Theile, so kömmt durch ihre Zusammenfügung kein Ganzes, kein Ausgedehntes heraus, denn da sie einzeln genommen (laut der Annahme) keine Theile haben, so können sie sich in keinem Theile berühren, mithin durchdringen sie einander, und fallen in's Unendliche zusammen, ohne je eine Figur oder Größe zusammengenommen ausmachen zu können.

f. Ein Ausgedehntes, es sey ein Thautropfen oder ein Sonnensystem, sich als eine Zusammensetzung absolut endlicher, untheilbarer Atome zu denken — heißt nichts mehr und nichts weniger, als sich eine Größe aus lauter Punkten — eine Zahl aus lauter Nullen zu denken. So wenig eine noch so große Reihe von Punkten eine endliche Linie, so wenig eine noch so große Reihe von Nullen eine bestimmte Zahl zu Stande bringen können, so wenig können eine Menge Atome ein Ausgedehntes wirklich machen. Auch wenn das ganze Universum ein Caput mortuum wäre, könnte es nicht aus Atomen bestehen.

g. Der Thautropfen ist also eine Welt, und jedes sogenannte Atom des Universums eine kleine Erde. Die Unendlichkeit der Schöpfung ist eben so groß und mannigfaltig abwärts im unermeßlich Engen, als aufwärts im unermeßlich Weiten.

112. Um der Natur der Erscheinung und der Unendlichkeit des Sinnenfälligen etwas näher zu treten, erwäge der Verstand noch folgendes:

a. Durch die Astronomie, mittelst der Teleskope, ist offenbar gemacht worden, daß es aufwärts im unermeßlich Weiten Weltkörper giebt, die sich an Größe zu unserer Erde verhalten, wie unsere Erde zum Thautropfen. Ja, es ist sogar nicht unwahrscheinlich, daß sich im Gürtel Orions eine Centralsonne (die deswegen noch nicht das Kentro-Kerebim oder die Centralsonne des Universums zu seyn braucht) befinde, an deren kleinstem Planetenhalme unser Sonnensystem, wie ein Thautropfen hienieden an einem Gräserchen, hangen könnte.

b. Wie ein Thautropfen durch ein Vergrößerungsglas betrachtet zum Umfang unserer Erde aufschwellen könnte, so könnte unsere Erde durch ein Verklei-

nerungsglas betrachtet, umgekehrt zur Kleinheit eines Thautropfens einschrumpfen.

c. Man sage nicht, daß alle diese Vorstellungen der Ausdehnung und Eindehnung der Größen nur künstliche Vorstellungen sind; daß die Rede nicht davon sey, wie groß oder wie klein ein gegebener Gegenstand scheine, sondern wie groß und wie klein er an sich wirklich sey; denn die mikroskopische, teleskopische, und welcherlei auch dioptrische Vorstellungen sind eben so natürlich, als die gemeinen durch bloße Augen; angesehen unser Auge selbst ein dioptrisches Instrument ist, und schwerlich zwei Individuen die Gegenstände mit unbewaffnetem Auge gleich groß sehen. Das durch's Mikroskop betrachtete Infusionsthierchen erscheint allerdings meinem bewaffneten Auge tausendmal größer als dem unbewaffneten. Es erscheint aber auch meinem unbewaffneten Auge tausendmal kleiner als dem seinen, diesem vielleicht eben so groß, vielleicht noch tausendmal größer, als meinem bewaffneten. Welchen von beiden soll nun getraut werden? Ist mein Auge, oder das Auge des Thierchens das wahre Maas für seine wirkliche Größe? Ist sein eigenes Auge das wahre Maas, so ist die mikroskopische Vorstellung richtiger, als die gemeine; denn was thu ich anders, indem ich ein Infusionsthierchen durch's Mikroskop betrachte, als mir ein demselben gemäßes Auge ansetzen, das fein genug ist, um wie sein eigenes, seine Glieder zu unterscheiden? Der durch's Mikroskop gesehene Gegenstand ist also wenigstens so groß, als das Mikroskop ihn zeigt. Das Gegentheil anzunehmen, daß der Gegenstand durch das Glas wesentlich vergrößert werde, ist absurd; denn daraus würde folgen, daß ein Unsichtbares

durch das Glas sichtbar geworden, vom Glase erschaffen wurde. Das Glas setzt dem Thierchen keine Glieder an, geschweige, daß es ihm Alles ansetzen sollte. Aber setzt die Ungereimtheit, daß mein Auge das Maas für die wahre Größe des Infusionsthierchens sey, und nicht das seine — so folgt, daß ein fremdes Auge richtiger die specifische Größe eines Individuums schätze, als ein eigenes — mithin, daß mein Auge nicht das wahre Maas für meine eigene individuelle Größe sey. Nun dürfte ein betrachtender Sonnenbewohner mich noch unendlich viel kleiner finden, als ich das Infusionsthierchen schätze. Gesetzt, ich wäre dem bloßen Auge eines solchen unsichtbar, und er entdeckte mich durch ein künstliches Auge, in dem Grade vergrößert, worin ich mir selber erscheine; würde in diesem Fall sein bewaffnetes Auge oder sein unbewaffnetes Recht haben?

d. Jeder Gegenstand, vom Sandkorn, Tropfen oder Funken, bis zum Universum erscheint:
   α. im Verhältniß zum Medium, wodurch, und
   β. im Verhältniß zum Gesichtspunkte woraus — er betrachtet wird.

e. Wir haben gesehen, wie verschieden die Größenbestimmung durch die verschiedenen Medien, wodurch und womit betrachtet wird — nach Beschaffenheit des Auges und des Vehikels der Sichtbarkeit ausfällt. — Nach dem verschiedenen Standpunkt im Universum, und dadurch verschiedenen Gesichtspunkt, woraus betrachtet wird, erscheint die unendliche Verschiedenheit der Größen noch auffallender. Wenn der Thautropfen seinem Bewohner eine Welt scheint, und jeder opake Theil darin wegen seiner Nähe den ganzen gestirnten Himmel

decken kann — so scheint andererseits dem Bewohner der Erde ein millionenmal größeres Sonnensystem als das unsrige kleiner als ein Tropfen — wegen der Ferne — und ein Stäubchen, das den kleinen Central-Focus des Auges deckt, deckt dem Menschen das gesammte Weltall.

113. Das ganze gesammte Weltall ist dem zufolge, für sich betrachtet, eben so klein als das Sandkorn. Denn wäre es für sich absolut größer, würde ein Sandkorn es nicht decken können. Positiv ist also das unendlich Kleine und das unendlich Große gleich. Denn das Unendliche als solches hat keinen positiven Größen-Unterschied — und die Erscheinung des Unendlichen als solche ist nur einer relativen Größe fähig. Dieses ist eben der Character des ewig Wandelbaren unter dem ewig Unveränderlichen.

114. In Gott, in dessen eben so unbegreiflichen als nothwendigen und gewissen Seyn das Weltall allein positiv existirt, fällt das uns anschauliche und denkbare Universum mit seinem kleinsten Theil in einem Punkt zusammen, und die ganze Unendlichkeit, die wir in Ewigkeit wahrnehmen können, ist und bleibt nur ein Tropfen im Oceane seiner Vollkommenheit. Denn das Unendliche selbst unserer Vernunft, worin alle Unendlichkeiten, die sich uns hell oder dunkel offenbaren, schwimmen — ist gegen seine Unendlichkeit endlich; weil es in's Unendliche blos mit sich selber multiplicirt nicht fähig wäre, ein Atom hervorzubringen — weil es gegeben ist, und nicht das mindeste, das nicht schon da wäre, geben kann — weil es bloße einzelne Erscheinung ist in der Offenbarung seines über alle relative Unendlichkeiten erhabenen Seyns.

115. Wir haben diese geometrische Ansicht des Universums unserer fernern Betrachtung vorangeschickt —

theils weil die darin enthaltene Wahrheit, so leer sie auch an allem für uns brauchbaren, oder weiter hienieden anzubauenden Inhalt ist, dennoch, als die allgemeinste Erkenntniß überhaupt, gleichsam die Basis und Conditio sine qua non jeder reellen Einsicht in die Natur der Dinge ist — theils weil sie jeden dummen Stolz, der den Forscher leicht beim einseitigen Innewerden der Unendlichkeit seiner Vernunft beschleichen könnte, niederschlägt — in wiefern sie alle eigentliche Nahrung der Eitelkeit, jede scheinbare Größe nehmlich, die nicht Gott ist, als positive Eigenschaft des Einzelnwesens vernichtet.

116. Das Resultat der geometrischen Grundwahrheiten läßt sich auch so ausdrücken: Ein Atom, wenn es für sich gedacht wird, ist so groß, wie das Weltall, und das Weltall, wenn es für sich gedacht wird, ist so klein, wie ein Atom. Dies ist evident, wenn man das Universum für sich bloß mathematisch betrachtet, ohne alle andere Beschaffenheit als die der Ausdehnung.

117. Das Universum nehmlich, in dieser bloßen Eigenschaft, die Erscheinung als Erscheinung des absoluten Seyns, die gesammte Ausdehnung (wenn man anders was unendlich ist gesammt nennen kann) existirt zwar an sich, und nicht bloß an uns; aber nicht durch sich, so wenig als durch uns. Es ist also, trotz seiner Unendlichkeit, in letzter Instanz als eine Totalität des Wandelbaren anzusehen, die zwei Pole hat in Ansehung der Größe — den Pol nehmlich des Nichtseyns an sich und den Pol des höchsten Seyns über sich. Es ist am untersten Pol, gegen welchen sich das unendlich Kleine zu senken scheint, durch Nichts, und am obersten Pol, gegen welchen sich das unendlich Große zu heben scheint, durch Gott begrenzt — und hierin besteht eigentlich zugleich die Unendlichkeit des Weltalls, daß es von Nichts bis zu Gott steigt, und die Endlich-

keit desselben, daß es von Gott bis zu Nichts sinkt, wechselnd und wandelbar.

118. Wer sieht nun nicht ein, daß die positive Größe nach dieser Polarität geschätzt werden muß? Aus dem Pol des Nichts betrachtet ist das kleinste Atom, als wirkliches Seyn, positiv unendlich groß; denn das kleinste Atom füllt schon, so zu sagen, den ganzen Schlund des Nichts — durch einen einzigen Blitz des Seyns verschwindet überall und ewig die ganze Nacht des Nichtseyns — und dasselbe kleinste Atom deckt oder spiegelt einem darin versetzten Vernunft-Auge die ganze übrige Welt. Aus dem Pol des höchsten Urseyns ist aber anderseits das gesammte Weltall, als bloße Erscheinung, negativ unendlich klein; denn für Gott, der allein über diesem Pol erhaben ist, ist das Weltall an sich weder erscheinend noch scheinend, und es wäre die Absurdität aller Absurditäten, es in seinem Auge als ausgedehnt zu denken, da es ja nichts als ein Blick dieses Auges ist.

119. Die wahre Kraft und Höhe der menschlichen Erkenntnißfähigkeit besteht nicht darin, unsichtbare Geschöpfe zergliedern, Sonnensysteme ausmessen, und Kometenbahnen ausrechnen zu können; obgleich auch dies schon ein Zeichen nicht gemeiner Abkunft ist; sondern die wahre Kraft und Höhe seines erkennenden Vermögens liegt in der Fähigkeit: seine Betrachtung abwärts in jene Tiefe senken, und aufwärts zu jener Höhe heben zu können; weil er einzig und allein dadurch, Schein von Erscheinung und Erscheinung vom Seyn unterscheidend, das letztere in seiner überweltlichen Bedeutung ahndet; denn diese Urkunde ist eine Bewährung seines göttlichen Ursprungs. Nur ein Lichtstrahl des ewigen Seyns kann so tief durch die Erscheinung dringen, und so hoch über allen Schein emporblitzen. Allein diese

Kraft des Menschen ist zwar in ihm, aber darum noch nicht seine Kraft — wenn nicht durch ihn selbst etwas hinzukömmt, wodurch sie die seine wird, und ihre mathematische Potenz in eine dynamische verwandelt. Denn so wie das bloß angeschaute Universum in seiner unendlichen Ausdehnung nichts als eine mathematische Construction ist, so ist die bloße Anschauung des Universums in einer unendlichen Contemplation, nichts als eine müssige Speculation, die weder mehr noch weniger Werth hat, als das bloße Nachzeichnen eines Cirkels.

120. Gehen wir also jetzt von der mathematischen Weltbetrachtung zu der dynamischen über. Das Tuch ist gespannt; die Grundlinien sind mit Kreide gezeichnet. Fangen wir das Gemälde an, das ansprechen soll! Aber wo sollen wir dynamisch anfangen? Mathematisch war es leicht, weil es im Unendlichen, wenn bloß vom Unendlichen die Rede ist, gleich ist, wo angefangen wird. Der Maler kann die Dimensionen seiner Idealfigur nach der Regel Polyclets, von oben nach unten, oder von unten nach oben, nach Belieben angeben; es dürfte aber für die Proportion der allmälig hervorspringenden Gestalt nicht so gleichgültig seyn, ob er mit dem Kopf oder mit den Füßen derselben anfängt. In der Ungewißheit wollen wir weder mit dem Fuß noch mit dem Kopf, sondern mit dem Herzen — in der Mitte jener gezeichneten Unendlichkeiten anfangen.

121. Das Herz der Philosophie — der Mittelpunkt des Universums (für uns wenigstens) ist der Mensch. Sein Individuum, welchen Stand und Platz es auch sonst unter den mannigfaltigen Erscheinungen des Seyns im Weltall einnehmen mag, schwebt in der Mitte zwischen jenen beiden oben erwähnten Unendlichkeiten: des absoluten Theils und des absoluten Ganzen — des unendlich Kleinen und des unendlich Großen. Ueber ihm

in unermeßlicher Höhe ist Gott — und unter ihm in eben so unermeßlicher Tiefe ist Nichts. Mit ihm, als selbstbewußten, begrenzten Wesen, beginnt (wenigstens für ihn) alles wirkliche Verhältniß — sein bestimmter Sinn und seine bestimmte Sinnenfälligkeit ist das erste Maas und der erste Maasstab des relativen Weltalls. Erst mit ihm und durch ihn wird ein nicht widersprechender Begriff von Größe im Unendlichen möglich — der Begriff einer zu ihm relativen nehmlich.

122. Groß bis in's Unendliche heißt also, was über das Sinnenmaas des Menschen ausreicht — Klein, bis in's Unendliche, was unter dasselbe fällt.

123. Groß ist, zum Beispiel, alles was einen weitern Umfang als der gemeine menschliche Körper hat, vom Riesen bis zum solarischen und planetarischen Weltgebäude. Klein, was einen engeren Umfang als der regelmäßige menschliche Körper hat, vom Zwerge bis zum Infusionsthierchen und sogenannten Atome.

124. Groß, in abgeleiteter Bedeutung, heißt ferner nicht bloß, was das menschliche Körpermaas überschreitet, sondern auch schon, was das gewöhnliche Maas eines körperlichen Umfangs irgend einer bestimmten Art überschreitet; wenn auch ein solcher Umfang in der Regel unter den Umfang des Menschenkörpers fällt — jeder Riese im Reiche des Kleinen nehmlich. So ist zum Beispiel eine Fliege, deren Körper den Umfang eines Bienenkörpers überschreitet, groß — und jeder Zwerg im Reiche des Großen, vom Elephantenfüllen bis zum Satelliten, dessen Umfang unter den Umfang der Erde fällt, klein — der Mond z. B.

125. Der Grund dieser letztern beliebig scheinenden Größenbestimmung ist das unmittelbare Verhältniß des Menschenkörpers zu der Ausdehnung. Diesem nehmlich gehört nicht bloß eine bestimmte Ausdehnung, sondern

er selber gehört wieder, als Masse, einer bestimmten Ausdehnung. Der Mensch nehmlich hat einen Körper (seine Gestalt) mit dessen kleinsten merkbaren organischen Theilen — Blickpunkt und Pulsschlag z. B. er Raum und Zeit mißt — und gehört einem Körper (der Erdmasse) mit dessen Umfang und Bewegung er den Umfang und die Bewegung aller Weltkörper vergleicht. Diese Größenbestimmung ist also nicht zufällig und beliebig, sondern dem Erdbewohner nothwendig und natürlich.

126. Die relative Größe, ohne eine wahre Größe des Seyns, das über alle Größe erhaben ist, zu seyn — und ohne eine wirkliche Größe der Erscheinung an sich, die nur eine relative haben kann, zu seyn — ist eine wahre Größe des vom Seyn unterschiedenen und zu trennenden, und von der Erscheinung zwar zu unterscheidenden aber nicht zu trennenden Scheins; denn in wiefern sie eine Eigenschaft der Erscheinung ist, ist sie in dieser, und durch diese in der Natur des Seyns gegründet. Das Relative ist nicht weniger wahr, als das Positive und Absolute, nur daß es nicht in jeder Rücksicht, an und durch sich, unmittelbar, unveränderlich — urwahr ist — mit einem Worte: sich selbst nicht erklären kann, sondern eine höhere Wahrheit voraussetzt. So ist, zum Beispiel, jede Größenbestimmung des Menschen in sofern wahr, als der Mensch sieht, hört, empfindet; aber nicht in sofern als der Mensch denkt, geschweige denn in sofern als der Mensch ist. Nur in wiefern er sinnt, in wiefern er verständiges Sinnwesen ist, ist seine Größenbestimmung wahr. Denn nicht das Seyn noch die Erscheinung ist ihm ermeßlich, sondern nur was er an der Erscheinung sieht, hört, empfindet, d. h. sinnlich wahrnimmt, mißt er — mit dem ihm verliehenen Sinnenmaaß. Würde ihm dieser Maaßstab genommen, würde er nicht messen können; würde ihm ein anderer

zu Theil, würde er anders messen. Dem ohngeachtet ist und bleibt etwas in seinem Messen überhaupt wahr, und zwar das Wesentliche darin, woran uns eigentlich liegt und liegen kann, das Messen selbst überhaupt und der Grund des Messens. Das Sinnen nehmlich kann zwar in's Unendliche, es sey durch Vermehrung und Bereicherung, oder durch Vereinfachung und Schärfung dem Denken — und dieses dadurch dem Seyn ähnlicher werden; aber in Ewigkeit nie, weil es einmal davon verschieden ist, mit dem reinen absoluten Seyn eins werden — in eins und dasselbe zusammenfallen; denn Gott müßte aufhören sich zu offenbaren, und das Geschöpf müßte zuletzt der Schöpfer werden — welches beides unmittelbarer Widerspruch, und nicht bloß Unsinn, sondern Gegenvernunft ist. Also wird das Reich des Relativen immer bestehen, und der Physik ist die Dauer so gesichert, als der Mathematik und der Metaphysik.

Gott als Princip der Philosophie.

Wenn ich jedes mögliche Philosophem, als System aus einem einzigen Princip, mit Jakobi, für unphilosophisch halte, und mir keine wahre, die menschliche Erkenntniß weiter bringende, und das menschliche Streben durch dieselbe veredelnde Philosophie, ohne oberes und unteres Ur- und Grund-Princip — ohne zwei für das Denken nicht bloß verschiedene, sondern diametral und polarisch entgegengesetzte Principien des Suchens und Findens, d. h. Dualismus, anzunehmen, denken kann; so will ich damit gar nicht behaupten, daß an sich, vor, oder über, oder hinter allem Denken, das unoffenbarte Seyn, das *Principium principiorum* doppelt sey. Daß dieses **Eins** und **Dasselbe** in einer unendlich höheren Bedeutung, als die des Einfachen und Identischen sey, leugne ich ja nicht, dadurch, daß ich behaupte, es sey das einzige Eins — und daß alles darunter existirende denkbare Einerlei doppelt sey. Es ist nehmlich in meiner Philosophie zwar nur von diesem über alle Philosopie erhabenem Einen, als **Zweck** — aber nie als **Mittel** der Erkenntniß die Rede. Denn ich kann nie vergessen, daß ich bei'm Philosophiren die Weisheit suche; nicht die Weisheit setze, hervorbringe, gebe, geschweige denn den Urquell aller Weisheit aus eigener allmächtiger Kraft hervorquille — welches der schöpferische Fall seyn müßte, wenn ich aus meinem *Principium essendi*

auch nur einen Tüttel deduciren könnte. Nun giebt es aber kein anderes alleiniges, undualistisches Princip, als das Princip der Schöpfung aller Welten und Wesen, das Principium essendi. Wie kann ich dadurch Entstandener dadurch etwas entstehen lassen, als hätte ich es in meiner Gewalt zum Behuf irgend einer Hervorbringung — ich der ich nicht einen physischen Punkt — ja nicht einmal einen mathematischen — entstehen lassen kann — und durch mein Denken in Ewigkeit nichts als neuen Schein, höchstens neue Erscheinung des schon Seyenden hervorzubringen vermag? In der Philosophie kann also, als Grundlage eines Lehrgebäudes, oder, als Mittel der Belehrung, nur vom *Principium cognoscendi* die Rede seyn. Daß dieses nun, in seiner allerhöchsten Ursprünglichkeit, in seinem allertiefsten Quell, als Wurzel aller menschlichen Erkenntniß, nothwendig doppelt seyn müsse, scheint mir die evidenteste aller wissenschaftlichen Grundwahrheiten. — und wer sie nicht einsieht, dessen Denken den ersten Unterschied alles Unterscheidens nicht wahrzunehmen fähig ist — den Unterschied zwischen Daseyn und Erkennen, zwischen bin und ich (sogar im sum) zwischen Vernunft und Sinn — zwischen Denken und Ausdehnung — zwischen Wollen und Können — zwischen Allgemeinem und Besonderem — mithin zwischen dem **Geistigen** und **Materiellen** des letzten wissenschaftlichen Grundes unserer Erkenntnisse — dünkt mir für die wahre Philosophie verloren. Er ist und bleibt entweder Sophist oder Dichter.

Ich halte aber mehr auf einen Sophisten, wie Fichte, und einen Dichter, wie Spinoza, als auf einen versteckspielenden, hocuspocusmachenden Dualisten, wie Kant (den Kritiker), und sogar als auf einen krassen Dualisten, wie Descartes. Denn so wie es

mir gewissermaßen unbegreiflich ist, wie man denken könne, ohne jenen dualistischen Unterschied immer vor Augen zu haben — so ist mir, auf der andern Seite, erstlich nichts weniger als genug, nur den Unterschied vor Augen zu haben (denn dessen ist der gemeinste Menschenverstand fähig); zweitens hat bloße, formelle, wenn nur durchaus consequente, Wissenschaft, als solche, und wissenschaftliche religiöse Schwärmerei, als solche, wenn beide redlich sind, ohne wahre Philosophie zu seyn (die die Diagonale zwischen den zween gleich mächtig treibenden Principien einschlägt, oder einschlagen soll), wahren philosophischen Werth; letztere (der Spinozismus — dessen Pantheism mir weit lieber als der bisherige dualistische Theism ist) hat sogar für mich einen eigenthümlichen, beinahe unwiderstehlichen Reiz; und wenn ich gegen das πᾶν καὶ ἕν (als Vergötterung des Nicht-Ichs) zu Felde ziehe, ist es, wahrlich! weder mein individuelles Gefühl, noch meine allgemeine Vernunft, sondern mein beiden entspringender Verstand, der mich, im Character eines Wahrheitsuchers, dazu treibt. Denn mein Herz und meine Vernunft befinden sich bis zur Wollust und contemplativer Seligkeit wohl im Traume des Spinozismus, zumal wie ihn Schelling vollendet und erklärt hat, nur mein Kopf jagt mich durch eine gewisse peinigende Unruhe mitten im Genusse des gespiegelten Seyns aus diesem Paradies — nach welchem ich bei'm Pflügen der distelbewachsenen Erde meiner wahren Erkenntniß, im Schweiße meines Angesichts, oft sehnsuchtsvoll den Blick zurückkehre — mit dem Seufzer: „Gott! warum hab' ich gesündigt?" O! ich kann mir nur zu gut den Traum des Identitäts-Systemes vorphantasiren — und durch phantasirende Vernunft bis zum Himmel aller Himmel verherrlichen; denn dazu reicht der Freiheitsfunken des Principium essendi, der aller-

dings in dem Bin meiner vernünftigen Individualität schlummert, reichlich hin. Ich kann mir einen Tempel des ἓν καὶ πᾶν, nach innen und nach außen vom bloßen Wollen oder vom bloßen Können, so herrlich bauen, daß Fichte selber und Schelling über den neuen Glanz erstaunen würden, womit ihre Götterbilder darin erscheinen — ich breche ihn aber sogleich wieder nieder — wenn ich erwache. Fern sey es aber von mir, der ich auch geträumt habe, und noch träumen kann, d n Einen oder den Andern des Atheismus darum zu beschuldigen, weil sie sich erlaubt haben, ihre ἓν καὶ πᾶν-Gebäude in Worten aufzuführen, und bevor das Werk des Somnambulismus fertig war, nicht erwachten — daher, einmal logisch einquartiert, nicht mehr erwachen konnten. Objectiv zwar sind ihre Lehrgebäude atheistisch, und, ganz wach, können nur gottlose Schwärmer solche nachbauen; aber subjectiv war ihr Bauen gewiß theistisch. Nicht sein Ich hat Fichte — nicht die Materie Spinoza, nicht beide Schelling, vergöttern wollen, sondern das reine Ich (das vielleicht reines Seyn ist) — und die reine Materie (die vielleicht reines Seyn ist) haben sie Gott geglaubt, und träumend **als Gott gedacht.** Daß sie beides, als das Uebersinnliche, Gott glaubten, bin ich weit entfernt ihnen übel zu nehmen — das thue ich selber; daß sie aber beides als Gott **dachten,** und als Gott construirten, demonstrirten — mitthin im eigentlichsten Sinne Gott ungöttlich, nicht einmal menschlich (bildlich) sondern unmenschlich (mechanisch) darstellten — darin lag das kaum verzeihliche — ihnen wenigstens als Denkern unverzeihliche. Das gedankenloseste Beginnen des Philosophen ist, Gott analytisch oder synthetisch denken wollen. Es setzt schlechterdings einen Fehler in der philosophischen Organisation voraus, auch nur

darauf fallen zu können, ein Mißverhältniß zwischen den Gemüthskräften, wenn auch nicht die Abwesenheit einer derselben verrathend. *Sich Gott vorstellen*, Gott *empfinden*, Gott *innerlich anschauen* — enthält keinen so grellen, gräßlichen Widerspruch; denn da Gott in Allem, Gott überall, Gott in uns ist, enthält es wenigstens keinen Widerspruch: etwas *göttliches* sich vorzustellen — etwas göttliches zu ahnden — etwas göttliches anzuschauen. Aber gerade weil *Denken* ein nicht empfangendes, sondern ein handelndes, formendes, befassendes, trennendes und verbindendes, mit einem Wort *begreifendes* Vermögen ist — und sein Ausüben ein nicht wahrnehmendes, sondern ein das Wahrgenommene zerlegendes, trennendes und zusammensetzendes Geschäft ist, das sich, als solches, in jedem Zählen, Messen, Rechnen und logischen Verfahren offenbart, ist es ein absoluter Widerspruch, nicht, *göttlich zu denken*, noch **Göttliches zu denken,** sondern *Gott* zu denken. Eben weil wir ohne Absurdität die Vermögen: *empfinden*, *vorstellen*, *ahnden*, nicht auf das höchste Wesen selbst, als Ihm zukommend, übertragen können, dürften sie von unten aufwärts sich auf dieses Wesen beziehen — und eben weil wir ein Analogon der Denkkraft dem höchsten Verstande zuschreiben dürfen, ist es absurd, diese, wie jede Kraft, abwärts wirkende Thätigkeit, auf Ihn zu richten. Gerade weil sie eine mitgetheilte göttliche Kraft ist, bezieht ihre Anwendung sich auf alles, was nicht sie und ihre Quelle ist, wie das Licht nur *Dunkles* und nicht *sich selbst* erhellt, und der Strom (διοπετὴς ποταμὸς wie ihn Homer nennt), die niedrigen Thäler fruchtbar macht, und nicht rückwärts, bergan in sich selber fließend, die Wölbung seines Borns wässert. Ich mag darum lieber mit Plato, Johannes, Augustinus, Fenelon und Lavater, meinen

Schöpfer zu sinnlich anbeten — als mit Aristoteles, Descartes und dem ganzen Heer der systematischen Metaphysiker Ihn zu nicht sinnlich denken; nicht weil ich ein Dichter bin, und als solcher das Göttliche schwärmerisch liebe, sondern weil ich ein Sucher der Weisheit bin, und als solcher damit anfange, zu Gott zu beten, und den über mein Denken Erhabenen anzubeten.

Vernunft.

Vernunft als Vermögen betrachtet — als reines Vermögen — nicht als Natur, oder Eigenschaft unserer Natur — ist ein Ens rationis in der richtigsten Bedeutung dieses — ich weiß nicht warum, gemißbrauchten Ausdrucks.

Vernunft ist die oberste Kraft, die Kraft der Kräfte des Denkens und Wollens im Menschen — sein Gewissen — sein Geist — das Göttliche im Staube.

Aber diese Kraft ist nicht in gleicher Potenz in allen — obgleich sich selber gleich — in allen Menschen da. Sie ist vielleicht in vielen nicht einmal entwickelt, oder persönlich offenbart. Auch kann der Mensch selber zufolge seiner andern Natur ihre Entwicklung verhindern. Er kann sie fliehen.

* * *

Tilgen kann er sie aber nicht; auch nicht mißbrauchen. Er kann sie nur von sich entfernen, sie vergessen, und dadurch zum bloßen Thier werden. Was er mißbrauchen und tilgen kann, ist sein Verstand. Jede sogenannte Verirrung der Vernunft und Mißbrauch derselben ist nur ein Mißbrauch des Verstandes.

* * *

Auch besteht die Freiheit des Menschen nicht darin, das Böse wollen zu können — wenn er sich dem Laster ergiebt, hat er seine Freiheit aufgegeben, der Vernunft entsagt — und will nicht länger. Er begehrt nur als böser Mensch.

*
* *

So lange der Mensch seine höhere Natur — die Vernunft erhält, sieht und will er nur das Gute im stärkeren oder schwächeren Grade, nachdem seine übrigen Kräfte sind, ist er frei, gerecht und weise.

Was kann ihn aber in diesem Zustande bestimmen, sich daraus zu begeben, und unvernünftig zu werden? Seine eigene Wahl — zufolge seiner besondern menschlichen Freiheit.

Außer der geistigen Freiheit seiner vernünftigen Natur — die nicht in der Wahl zwischen Gutem und Bösem, sondern in absoluter Selbstbestimmung des Seyns überhaupt besteht — hat er nehmlich eine andere Freiheit, als nicht bloß anschauendes und wollendes Wesen, sondern als denkende, begehrende, handelnde Person — die moralische Freiheit — nicht intellectuelle, Gott in ihm gehörende, sondern eigentliche menschliche Freiheit. Jene giebt ihm Adel, aber nicht Verdienst, weil sie mit einer höhern Nothwendigkeit zusammenhängt. — Diese giebt ihm Würde, wenn er sie dazu anwendet, jene zu erhalten. Diese Freiheit ist der Kern des individuellen Menschen, sein Herz, und wie dies, der wahre Abgrund aller Unerforschlichkeit.

Mit inniger Ueberzeugung weiß ich, daß Gott ist, und weiß davon alles was ich nöthig habe. — Die ganze Welt um mich kenne ich beinahe hinlänglich, in Vergleichung mit der Unwissenheit darüber, was ich selber in diesem Kern meines individuellen Daseyns bin.

*
* *

Die Philosophie könnte also mit allem Anderen richtiger und besser anfangen — von jedem beliebigen Punkte sicherer ausgehen, als von dem Scheinpunkte des Ichs. Eine Wissenschaftslehre, worin das Ich Princip ist, ist nothwendig die falscheste unter allen möglichen Wissenschaftslehren.

Trotz dieser Ueberzeugung bin ich himmelweit entfernt, Fichte zu verkennen und seine Speculation als unnütz zu verdammen. Sein System hat gerade dadurch für mich einen entschiedenen Werth, daß es durchaus und vollkommen falsch ist. Es ist nicht, wie die meisten anderen Systeme, ein inconsequentes Nihil privativum, sondern ein gerades und consequentes Nihil negativum der wahren Philosophie. Es steht einer solchen so diametral entgegen, daß man beinahe nur in einer schnurstracks entgegengesetzten Richtung zu gehen braucht, um auf den wahren Weg zu kommen. Es ist ein unsterbliches Verdienst, den Irrthum in seinem Grundprincip und in seiner ganzen Consequenz beinahe rein, frei von aller Einmischung der Wahrheit, außer der durchgängigen in der Darstellung selbst, und beinahe — wenigstens mit der Sequenz des Schellingischen positiven Nihilismus — vollständig aufgestellt zu haben. Ich spreche nur von der Wissenschaftslehre; denn außer derselben hat der vortreffliche Denker, wie Kant außerhalb seiner Kritik der reinen Vernunft, manches mit Plato, Leibniz, Descartes, Jacobi und andern freilich wahren aber unvollständigen Philosophen gemein. In der Wissenschaftslehre steht er aber als ein göttlicher Ahriman in der ganzen Rüstung des Subjectiven da, dem Oromasdes des Objectiven gegenüber.

Wie man nun zum practischen Behuf die zehn Gebote ganz zweckmäßig umkehren könnte: Du sollst keinen Gott haben neben dir! Du sollst lügen! stehlen! mor-

den! u. s. w., wenn man nur wüßte, aus welchem Princip diese Gebote abgeleitet wären, mithin daß man ihnen gerade entgegen handeln sollte — diese negative Gesetzgebung mithin treffliche positive Folgen durch die Empörung dagegen haben könnte — so wüßte ich nicht leicht einen sicherern Leitfaden in der Speculation anzugeben, als die umgekehrte Wissenschaftslehre in allen ihren Sätzen.

Setzt einmal: Ich bin nicht Ich. — Im Nichtich wird durch das Nicht-Ich ein Ich dem Nichtich entgegengesetzt — und ihr legt vielleicht dadurch schon den Grundstein der wahren Philosophie!

* * *

Jedes Geschäft fordert eine Stimmung des Gemüths. Es kommt sonst nur Lärm und Gepolter, nicht Musik heraus, wenn auch das gespielte Instrument an sich vortrefflich ist. Kant und Fichte scheinen mir ihre herrlichen philosophischen Instrumente durch Vorliebe zu einem nicht genug untersuchten Gesichtspunkte oder Ton verstimmt zu haben.

* * *

Die philosophische Stimmung des Gemüths scheint mir gerade die zu seyn, worin wir die ganze Armseligkeit unsers flüchtigen Ichs, mit einem gewissen andächtigen Schauer vor der Unendlichkeit, worin es schwebt, recht lebhaft, aber zugleich durch das Bewußtseyn unser Geliebtestes verachten zu können, ruhig fühlen. Denn wahrlich, was in uns unser Ich verachtet, ist was Göttliches.

* * *

Wir fragen Gott in unserm Denken und er antwortet uns in unsern eigenen Gedanken.

Wir denken in solchen Momenten ohne Sprache, wir sind nicht mehr in der Sinnenwelt, wir sind Geister. Was wir aber in diesen reinen Momenten unseres Daseyns gedacht, und wie wir gedacht haben, ist schwer in Worten, an denen sinnliche Anschauungen und Begriffe haften, auszudrücken.

Was sind wir? Die Stimme antwortet: endliche nach Unendlichkeit strebende Wesen.

Was können wir? Die Stimme antwortet: uns selbst für das Gute bestimmen.

Was sollen wir? Die Stimme antwortet: thun was wir können!

*
* *

In dergleichen ruhigen Momenten fühlen wir uns in einer gewissen erhabenen Einfachheit und Einfalt gesammelt. Sie sind den zerstreuten Momenten des unruhigen Lebens gerade entgegengesetzt. Warum werden wir in solchen Momenten andächtig? weil wir eigentlich denken — unser eigenes Denken denken. Warum wenden wir uns gerade an Gott? Weil unser Denken uns unmittelbar auf ihn bezieht. Weil er unserem Denken unmittelbar zu Grunde liegt.

Der Mensch braucht nur sich unbefangen in seinem eigenen Denken zu sammeln — um an Gott zu glauben. Alle Besonnenheit führt zu Gott — und der Mensch zweifelt nur durch Unbesonnenheit, durch Zerstreuung.

In der Einfalt und Einfachheit unseres Wesens, in allen unbefangenen besonnenen Momenten — einigt sich, was wir in den befangenen unbesonnenen trennten. Vernunft, Verstand, Einbildungskraft ziehen sich in ein einfaches Denken zusammen: wir glauben.

In dieser gesammelten Thätigkeit unseres Geistes liegt das Vermögen der höheren Anschauung. Die hohen Anschauungen, die es uns gewährt, heißen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Glauben.

Wenn man sich etwa an dem von mir gewagten Ausdruck Kraft (von der Vernunft gebraucht) stoßen sollte, so frage ich die Kantianer erstlich: was sie denn unter practischer Vernunft verstehen, wenn in der Vernunft nichts unserm Begriff von Kraft entsprechendes wäre — zweitens die andern Philosophen, was sie unter Urtheilskraft verstehen, wenn es nicht das Vermögen ist, die Begriffe des Verstandes nach der Vernunft zu ordnen und zu unterscheiden? Die Kraft der Vernunft könnte, ad modum der Urtheilskraft, die Ideenkraft genannt werden. Lieber aber möchte ich sie, ad modum der Denkkraft (des Verstandes), der Einbildungskraft (der Phantasie), der äußern Wahrnehmungskraft (der Sinnlichkeit), die intellectuelle Anschauungskraft (Intuitionskraft) oder innere Wahrnehmungskraft nennen.

Dieses heißt denn mit einem andern, gleichbedeutenden, aber bedeutungsreichern und allgemein verständlicheren Worte: Glaubenskraft. Denn wer kann dem Glauben als Glauben Anschauung, inneres Wahrnehmen, lebendiges — das heißt liebendes — Innewerden absprechen? —

* * *

Es ist Glauben ein übersinnliches, logisch unbestimmtes, aber im unmittelbaren Bewußtseyn gewisses, tieflebendiges und die ganze Seele durchschauerndes Vernehmen des Urwahren. Schon ohne das Beitreten sinnlicher Bestätigung (das als sinnlich nicht möglich) und ohne das visum repertum der behellenden Verstandeseinsicht, bewährt dieses Vernehmen seine Vision als gewisser und sicherer und beharrlicher als irgend eine andere Evidenz oder Ueberzeugung. Für die Wahrheit stirbt nur der, welcher sie glaubt, und das Wissen hat keine Märtyrer aufzuweisen. Die Sache ist, Wissen ist ohne Glauben todt, und Glauben ist lebendig, selbst ohne Wissen.

*
* *

Wenn Galilei, trotz aller Gefahr und Drohung behauptet und immer wieder behauptet, die Erde bewege sich um ihre Axe; so sage ich immer während der Lesung seiner Lebensgeschichte: der vortreffliche Mann weiß, was er lehrt. Wenn er nun endlich gedrungen von hundert äußern Umständen, alt und schwach, was er so gewiß weiß, öffentlich und förmlich abschwört, so fahre ich fort, mir zu sagen: er wußte es dennoch, und es wundert mich dabei in seiner Lage wenig, daß er ein bloß wissenschaftliches Wissen, worin er sich doch am Ende möglicherweise irren könnte, der Autorität aufopfert. Wenn aber nun, nachdem er seinen Abschwur kaum vollbracht, weinend auf die Erde mit dem Fuße stampft, und Alles darauf gehenlassend, mit verbissenen Zähnen ausbricht: E pure si muove! so möcht' ich selber mit Thränen ausrufen: der herrliche Mann weiß es nicht nur, er glaubt es! —

*
* *

Nehmt euch in Acht, ihr Verständigen, daß ihr diese Kraft der Vernunft nicht zufälligerweise verkennet, und auf fremde Autorität hin, als Wahn, womit ihr sie verwechseln wollt, aus wahrer Schwärmerei blind verachtet. Habt ihr euern Standpunkt recht untersucht und den Boden, worauf ihr steht, bei euerm fanatischen Eifer gegen Alles, was dem Fanatischen auch nur von ferne ähnlich sieht? Wenn ihr auch überzeugt seyd, daß euer Auge gesund und scharf ist — oder, wenn ihr ein Fernglas braucht, daß dieses hell und herrschelsch vortrefflich — sollte es dennoch nicht möglich seyn, daß das Neblichte, Dampfige, Dunstige, das ihr in den jetzt von euerm Verstande so entfernten Phänomenen des Vernunftenthusiasmus zu sehen behauptet, sich bei fortgesetztem Aufschwung des Geistes näher gerückt auflösen könnte, oder aber, daß es euerm Auge und euern Gläsern näher wäre, als der Gegenstand, und gerade vom Boden des Zeitalters aufstiege? —

Ohne Schwärmerei, ohne irgend eine Art von Enthusiasm kann (trotz euerm vortrefflichen Shaftesbury) eine Welt, worin es I d e a l e und I d o l e giebt, nicht bestehen. Wo kein Vernunftenthusiasmus ist, wird Sinnenrausch herrschen — denn der Verstand bleibt immer kalt und nüchtern — aber wo die Ideale des Uebersinnlichen nicht die Herzen entflammen, werden die Idole der Sinnlichkeit (trotz dem Verstande) die Eingeweide entzünden, und wo keine heilige Trunkenheit taumelt, wird ein unheiliger Rausch herumtappen. Dies letztere dürfte der Fall unserer Zeit seyn. Es ist heute Mode, gegen den fernen Aberglauben encyclopädistische Federzüge zu unternehmen, wie einst gegen den fernen Unglauben mönchisch-ritterliche Kreuzzüge. In den Kreuzzügen um das heilige Grab zu erobern strömte aber Schweiß und Blut; in den Federzügen unserer Tage,

die zur Vertheidigung des ewigen Todes unternommen werden, strömt nur Tinte und Galle. Fern sey es von mir, zu behaupten, daß nicht zu Zeiten des Blutadels, der Pfaffenregierung und der Unwissenheit in Europa, Vieles unvernünftig, unmenschlich und empörend war; allein noch ferner von mir sey es, meinem verdorbenen Jahrhundert gegen alle Ueberzeugung meiner Vernunft zu schmeicheln und nicht zu gestehen, daß Vieles jetzt, in der Zeit des Geldadels, der Soldatenherrschaft und der Allwisserei, noch vernunftwidriger, noch menschenfeindlicher und noch verächtlicher sey.

Ueber Unbefangenheit im Philosophiren.

Die Saunderson'sche Blindheit in der Metaphysik, welche mir zum Behuf einer reinen Logik sehr interessant seyn würde, wäre eine gewisse Wortbegrifflosigkeit, oder ein von bisheriger Scholastik ungefärbter Verstand. Da dieser indessen durch Mathematik und anderweitige Kenntnisse geübt seyn müßte, um etwas mehr leisten zu können, als nicht zu irren, eine solche Uebung aber nicht gut ohne Bekanntschaft mit der vorhandenen Sprache möglich wäre, ist ein solcher metaphysischer Saunderson, wenigstens unter uns Europäern, nicht denkbar. Rathen würde ich ohnehin keinem schon Sehenden, sich die Augen auszustechen, um ein unbefangeneres Gesicht zu erhalten. Denn außer daß man, um ächtblind zu seyn, blindgeboren seyn muß — liegt zwar in dem Auge ein Hinderniß, so einfach wie der Blinde, aber auch ein Mittel, mehr, als der Blinde, anzuschauen. Zur Unbefangenheit kann man auf einem doppelten Wege gelangen — negativ nehmlich, durch Abwesenheit einseitig-verführender Sinne, oder positiv durch harmonischen Gebrauch aller; weil sie nur isolirt, als besondere Organe, nicht insgesammt als vollständiges Organon, die Wahrheit der Natur verfehlen.

Jener größte aller Lehrer sprach: Wenn ihr nicht wie die Kinder werdet, werdet ihr nie in's Himmelreich

gelangen. Dies gilt auch in Ansehung der Philosophie. Aber es gilt auch nur, wie er's gesagt hat. Er sagte nehmlich, nicht daß wir schon Erwachsene wieder Kinder werden — sondern daß wir „wie die Kinder" werden sollen. Angewandt auf Erkenntniß heißt dieß: unser Glauben soll nicht unwissend, sondern unsere Wissenschaft soll gläubig seyn.

Das kindliche Wahrnehmen ist ein bloß sinnliches Wahrnehmen, weil der Verstand noch nicht in dem Kinde gebildet, die Vernunft in demselben noch nicht entwickelt ist. Eben darum aber ist auch dies bloß sinnliche Wahrnehmen ein unbefangenes, einfaches, sinniges Wahrnehmen; denn das Kind unterscheidet die besonderen Sinne nicht, verwechselt oft das eine Organ mit dem andern, und würde sich selbst überlassen das Sehen, Hören, Fühlen, Kosten, Riechen, mit einem sinnlichen Wort ausdrücken. Dies Wort heißt in der allerersten menschlichen Sprache (dem Weinen) „Ich leide!" *) später „Ich empfinde" — später, aber noch im Kinde schon: „Ich vernehme." Dies vernehmen des bloßen Sinns nenne ich nun die unmittelbare Beziehung auf die Natur. Mit der Entwickelung der Vernunft findet sich aber ein anderes Vernehmen im Menschen ein, das, wenn es nicht vermittelt würde und dennoch stattfinden könnte, ein unmittelbares Anschauen der Gottheit seyn würde. Es wird aber vermittelt durch ein Verknüpfen der äußeren mit der inneren Anschauung — und dies Verknüpfen des sinnlichen und nicht sinnlichen Vernehmens nennen wir Verstand. Der Verstand selber, der Mittler, ist aber nichts anders als die besonnene Vernunft, oder das vernünftige Sinnen; weder der Geist

*) Nicht „Kind leidet" Schnickschnack! Das Thier sogar leidet als Ich.

überhaupt, noch das organische Individuum besonders, sondern der Geist des Menschen — der bestimmtes Individuum gewordene Geist — der fleischgewordene Logos — das gebundene Denken — die endliche Vernunft. Er ist zwar insofern sinnlich, in wiefern er nicht ohne die Sinne Bewußtseyn des Aeußeren haben könnte; er ist zwar insofern geistig, in wiefern er nicht ohne die Vernunft Bewußtseyn seines Innern haben würde; aber er ist weder organischer Sinn, als solcher, noch geistige Vernunft, als solche. Wenn er Sinn genannt wird, ist die Rede nicht von den Sinnen, welche der Mensch hat, sondern von dem Sinn, der den Menschen hat; wenn er Vernunft genannt wird, ist umgekehrt nicht von der Vernunft die Rede, die den Menschen hat, sondern nur von der, welche der Mensch hat. Mit einem Worte: der Verstand, in der Bedeutung der Denkkraft, als Repräsentant des Erkennenden in unserer Natur, ist das sinn-vernünftige und vernunft-sinnige Erkenntnißvermögen selber.

Ich habe das Vernehmen des bloßen Sinns eine unmittelbare Beziehung auf die Natur genannt. Das Vernehmen der bloßen Vernunft würde demnach eine unmittelbare Beziehung auf Gott genannt werden müssen. Weder das Eine noch das Andere aber gesondert würde Erkenntniß liefern. Denn das bloß sinnliche Wahrnehmen nimmt zwar etwas wahr, aber nicht, als das Wahre — das bloß vernünftige Wahrnehmen würde sich zwar auf das Wahre beziehen, aber nicht als nehmend. Ersteres wird deswegen uneigentlich ein Wahrnehmen — letzteres eben so uneigentlich ein Wahrnehmen genannt. Nur der beiden entspringende, unterscheidende und verknüpfende Verstand nimmt eigentlich wahr; denn er nimmt durch die Sinnlichkeit und gewahrt durch die Vernunft — jene seine Hand, diese

seine Kraft — jene sein Auge, diese sein Licht — jene sein Ohr, diese seine Luft; um es bildlich und verständlich auszudrücken. Ich halte das Bild noch einen Augenblick fest. Ohne Hände würde ich nicht greifen können, ohne Kraft würde ich die Hand nicht ausstrecken, öffnen und schließen können. Das Ergreifen ist also weder die Hand als Hand — noch die Kraft als Kraft. Das Ergreifen ist die mit der besonders bewegten Hand verknüpfte besondere bewegende Kraft irgend einer Kraft überhaupt. Weder die Hand also, noch die Kraft ergreift, sondern ein krafthändiges oder handkräftiges Drittes. Ohne Auge würde ich nicht sehen können, ohne Licht würde mein Auge nichts sehen. Das Sehen ist aber weder das Auge noch das Licht — sondern die mit dem besondern Spiegel des Auges verknüpfte besondere spiegelnde Kraft irgend eines Lichts überhaupt. Weder das Auge also noch das Licht sieht, sondern ein lichtäugiges oder augenleuchtendes Drittes. Das lichtlose Auge nehmlich würde nichts sehen — das Licht ohne Auge in Licht zerfließen. Ebenso mit dem Ohre und der Luft. Nur durch die Vermittelung beider in einem Dritten wird das Hören möglich; denn ein bloßes Ohr würde, wenn keine Luft erschüttert würde, nichts hören — die Erschütterung der Luft würde sich aber ungesammelt von einem Ohr in Luft auflösen.

Wie nun das Ergreifen gleichsam handgebundene Kraft — das Sehen augegebundenes Licht — das Hören ohrgebundene Lufterschütterung — einerseits — das Ergreifen aber zugleich freigelassene Hand — das Sehen freigewordenes Auge — das Hören freigewordenes Ohr andererseits genannt werden kann; so ist, nach dieser symbolischen Analogie, der menschliche Verstand einerseits gebundene Vernunft, andererseits freies Sinnen.

Wir werden aber bald sehen, daß die erstere Benennung: gebundene Vernunft — nicht bloß wegen des „Denominatio fit a potiori" — der letzteren weit vorzuziehen sey; obgleich beide gleich analogisch richtig sind und freies Sinnen nichts anderes als Denken seyn könnte.

Die polarische Ansicht, die dieser Vergleichung zu Grunde liegt, ist in der Natur jedes Verhältnisses, auch des einfachsten gegründet Denken ist allein durch Beziehung des Allgemeinen auf das Besondere, und des Besonderen auf das Allgemeine — dieses Wechselbeziehen aber selbst nur in der Mitte zwischen beiden möglich. Diese Mitte ist der Ausgangspunkt alles endlichen Denkens, und wer sich außerhalb derselben zu hoch sinnend oder zu tief vernünftelnd versetzt, verläßt den Stand- und Gesichtspunkt des menschlichen Verstandes, hört also im eigentlichsten Sinne zu denken auf, und träumt entweder mit Spinoza über allen Verstand weg, am Pole des Allgemeinen, in der schwindlichten Sphäre des übersinnlichen Nichtsinnlichen, die gebundene Vernunft als Gott-Welt — oder mit Fichte — unter allem Verstehen — am Pole des Besondern, in der erstickenden Enge des untersinnlichen Nichtsinnlichen das freie Ich als Welt-Gott. Beide verkennen sowohl das Subjective als das Objective, sowohl den Sinn als die Vernunft, sowohl die Welt als die Gottheit. Jener sich in die Peripherie jenes unendlichen Cirkels der Einheit ausdehnen wollend, setzt von seinem objectiven, göttlichen, geträumten Vernunftpol aus das Sinnliche, Subjective, Freie Nirgends — dieser sich in den Mittelpunkt dieses nehmlichen Cirkels eindenken wollend, setzt aus seinem subjectiven, weltlichen, geträumten Sinnpol sein subjectives, sinnliches Ich überall. Ein Ich das überall ist, und ein Gott der nirgends ist,

sind gleich auffallende Widersprüche. Der sich selbst verlassende Verstand — oder vielmehr das sich über den Verstand versteigende oder das sich unter denselben vergrübelnde Speculiren — ist aber nur der Widersprüche fähig. Der Verstand, als Verstand, auf seinem wahren Standpunkt, kann sich nicht widersprechen. Wenn er aber diesen verläßt, hört er auf Verstand zu seyn; denn wo er steht, außer seiner Mitte zwischen bloßem Sinn und reiner Vernunft, versteht er nicht — versteht er weder etwas, noch sich selber.

Es giebt allerdings einen solchen unendlichen Cirkel der Einheit und Allheit, dessen Centrum überall, und dessen Peripherie nirgends ist. Aber dieser Cirkel ist nichts als die Vernunft selber, aus welcher die Einschränkung des menschlichen Denkens, und alles subjective Vorstellen überhaupt weggedacht wird — ein endloses Bild der Unendlichkeit. Dieses Bild läßt sich, wie ich anderswo gezeigt habe, noch erhabener ausmalen — indem es sowohl dynamisch als mechanisch mit sich selber multiplicirt werden kann. Aber weder der Mittelpunkt noch der Umfang dieser Sphäre läßt sich denken. Dem Verstande schwindelt schon bei einem Centrum, das er auf keine Einheit und bei einer Peripherie, die er auf keine Totalität bringen kann; denn das Anfangslose und Endlose sind ihm zwar anschaudernde, aber ihm durchaus unergründliche Tiefen, die sich seinem bloß denkenden Forschen in Nichts verwandeln.

Die Ursache warum, demohngeachtet, Denker wie Spinoza und Fichte, haben wagen können, sich in jene Höhe und in diese Tiefe zu versteigen, liegt indessen zum Theil in der vermittelnden Natur des Verstandes selber, in wiefern dieselbe als verknüpfende Vermittlerin eine gleichsam unendliche Fähigkeit ist, und ihre eigene Einheit hat, die leicht mit der Einheit der Vernunft ver-

wechselt werden kann, und allerdings ihr heiliges Gepräge trägt. Hauptsächlich aber dürfte die Vermessenheit, mit der Verstandeseinheit, das über das Denken hinaus oder unter demselben Liegende ermessen zu wollen, ihrer Verwechselung des Contemplirens mit dem Construiren, einer Verwechselung, die jeder Speculation eigen ist, zuzuschreiben seyn. Sie vergessen, daß Ahnden und Anschauen, so wenig als Empfinden und Fühlen, ein Denken ist, wenn auch dieses und jenes heterogene Leiden der Seele voraussetzt. Sie vergessen, daß sie durch bloßes Speculiren in der Erkenntniß des Wahren so wenig einen einzigen Schritt vorwärts machen — als der den Sternenhimmel mit unverrücktem Auge betrachtende Indier durch seine bloße Contemplation die Astronomie erweitert. Sie glauben dadurch ein Geschäft der reinen Vernunft zu verrichten — und bedenken nicht, daß die reine Vernunft, als solche, nicht geschäftig ist. Worin, womit, wodurch sollte sie ein Geschäft haben? Die scheinbaren Folgerungen ihrer Speculation, durch scheinbare Sätze, Gegensätze, Widersprüche und Auflösungen der Widersprüche, die täuschende Consequenz der daraus entspringenden scheinbaren Entwickelung ihres ersten unendlichen, alle Möglichkeiten schon enthaltenden Grundsatzes — tragen zwar das formale Gepräge des abwesenden Verstandes; aber nur so wie die Träume des Schlafenden das Gepräge des Wachens. Real aber enthält ihre ganze Speculation nichts als logisch geordnete Worte, denen zwar ein vernünftiger contemplativer Sinn untergelegt werden kann, die aber zur eigentlichen Einsicht in die Natur, oder zur wirklichen Erkenntniß des Ewigen, so wenig beitragen — ja vielleicht noch weniger, als ein bloßer andächtiger Seufzer.

So würden die sich verirrenden redlichen Denker selber ihre Systeme beurtheilen, wenn sie lange genug

lebten, um noch vor dem Tod aus ihrem nur zu wollüstigen Traum zu erwachen. Bei'm einstmaligen Rechenschaftablegen für jedes unnütze Wort, das sie gesprochen oder geschrieben haben, wird der Gedanken-Richter indeß in die Schaale der leeren Worte die Gesinnungen ihrer Herzen legen, und was den Einfluß ihrer Systeme hienieden betrifft, mag sie die Ueberzeugung trösten und beruhigen, daß unphilosophische Köpfe durch Lesen des Evangeliums selber verrückt werden können, philosophische hingegen nicht bloß aus Schriften, wie Spinozas und Fichtes, unendlich viel, sondern sogar aus Jakob Böhms und Swedenborgs Manches lernen können. Die Strenge, womit der unbefangene Wahrheitsforscher gegen ihre philosophischen Irrthümer verfahren zu müssen glaubt, trifft sie vielleicht übrigens nur als unduldsame streng-despotische Wahrheitslehrer mehr, als ihn selber. Von dem endlich neuerlich durch rein beispiellosen Gedankenanspruch wortgelungener Quadratur des oben beschriebenen Cirkels — in dem absoluten Identitäts-System — rede ich gar nicht, sowie ich überhaupt das Lächerlichmachen auch der vergeblichsten philosophischen Bestrebungen nicht billige. Zwar kann ich nicht umhin, die sonst unter den Deutschen so seltene Swiftische Laune des ironischen Verfassers zu bewundern, und als parodische Carricatur der Speculation, die er vorfand, sind allerdings sein Bruno, sein vom Ich, und sein System des transcendentalen Idealismus, satirisch-genialische Meisterstücke. Als wahrhaft ästhetische Producte kann ich sie indessen, der Langweiligkeit ihrer ewigen Wortspiele und der zu dick aufgetragenen Farben-Monotonie wegen, nicht gelten lassen, und moralisch betrachtet, empört mich die übertriebene Bitterkeit einer Satire, die am Ende doch das Heiligste des Menschen überhaupt trifft, und leicht nicht bloß alles Speculiren, sondern alles laute Philo-

sophiren einem das Lächerliche scheuenden ernsten Denker auf lange Zeit verleiden dürfte.

Ueber die große oder kleine Manier im Philosophiren.

Es giebt eine gewisse Manier im Philosophiren, in der ästhetischen Bedeutung dieses Worts, wie im Malen, im Bildhauen, im Tonverbinden und im Wortverbinden des poetischen oder oratorischen Styls — eine große oder eine kleine Manier nehmlich. Nicht bloß in den Künsten, auch in der Philosophie, scheint mir der Manierunterschied der freien Alten zum Nachtheil der modernen Sclaven bemerklich. Nur sehr wenige der neueren Philosophen scheinen mir das Einfache und Großartige im Denken überhaupt an sich zu haben, was einen bei'm Lesen des Platon z. B. so mächtig ergreift.

Das ängstliche Ausklauben, das ewige Zergliedern, das Abstrahiren vom Abstracten, das Analysiren der letzten Theile, das mikroskopische Verfahren mit logischen und mathematischen Punkten — dünkt mir in der Philosophie mit dem ängstlichen Auspinseln, dem strengen Anatomiren, dem Schnörkeln und Brodiren und grammatischen Orthographiren in der Malerei, der Sculptur, der Musik und der Poesie, eine auffallende Aehnlichkeit zu haben — und insgesammt in jener ein kleinliches Vorstellen — wie in diesen ein kleinliches Darstellen zu bewirken.

Das Richtige an sich kömmt bei dieser Vergleichung nicht in Betrachtung. Was in kleiner Manier vorgestellt oder dargestellt wird, kann eben so richtig an sich, als was in der großen Manier — sogar mitunter richtiger — was in dieser, eben so falsch, ja falscher oft an sich seyn, als was in jener geliefert wird. (Myops und Presbyter.) Auch will ich damit nicht behaupten, daß die Alten richtiger als wir philosophirten, so wie wohl Niemand behauptet, daß sie richtiger bildeten, dichteten, redeten als wir. Nur behaupte ich, daß sie zufolge dieser Großheit der Manier einfacher und schöner philosophirten, als wir, sowie sie einfacher und schöner darstellten.

Daß nun in der Malerei, in der Sculptur, in der Dichtung und Beredsamkeit Schönheit wesentlicher als Richtigkeit sey, giebt Jeder zu — mithin kann Niemand in Abrede seyn, daß in den Künsten die große Manier der kleinen vorzuziehen sey. Welcher Vorzug die große Manier aber in der Philosophie haben könne, leuchtet nicht sogleich ein, da es ja gerade in dieser sich ganz umgekehrt zu verhalten scheint. Die Frage ist ja in der philosophischen Kunst — gesetzt, man wollte sie auch als Kunst ansehen — nicht nach dem schönen oberflächlichen Schein einer sinnlichen Einheit — sondern nach dem richtigen gründlichen Seyn einer verständigen Verknüpfung. Und in der That, wenn dieses Verhältniß der denkenden und vorstellenden Kunst zur bildenden und darstellenden hiermit richtig und erschöpfend gegeben ist, läßt sich kein Grund denken, warum man die große Manier im Philosophiren lieber als die kleine wählen sollte.

Das Verhältniß ist indessen zwar richtig, aber nicht vollständig im Obigen angegeben. Denn es ist ein Drittes, was Zweck sowohl des Vorstellens als des Darstellens überhaupt seyn dürfte, ein Höheres nehmlich als Richtiges und Schönes, ein Wesentlicheres, das

beide unter sich begreift, ganz ausgelassen worden: Wahrheit nehmlich.

Die Frage wird also: was ist im Philosophiren der Wahrheit gedeihlicher, eine große oder eine kleine Manier im Denken? Die Antwort muß ausfallen nach der eingesehenen nähern oder fernern Verwandtschaft des Schönen mit dem Wahren, oder des Richtigen mit dem Wahren.

Beide sind unstreitig mit dem Wahren verwandt; denn das Wahre wäre nicht wahr, wenn es nicht richtig — und das Schöne wäre nicht schön, wenn es nicht wahr wäre. In welchem Grade aber? oder was nähert sich dem Ideal der Wahrheit überhaupt mehr, das Richtige oder das Schöne?

Unstreitig das Schöne. Schön ist was im Ganzen übereinstimmend — Richtig, was im besondern Theil nicht widersprechend ist. So giebt es nur ein schönes Bild, aber oft in einem häßlichen manchen richtigen Zug, ja sogar an und für sich besonders betrachtet richtige Zeichnung. Lauter richtige Züge und eine durchaus richtige Zeichnung geben aber noch kein schönes Bild; denn es kömmt darauf an, daß das Ganze recht, nicht daß etwas in dem Ganzen richtig sey. Richtig ist alles was einer besondern Regel gemäß ist — schön was einem allgemeinen Princip aller Regelmäßigkeit entspricht.

Die große Manier sieht auf das Princip, die kleine auf die dem Gesetz untergeordnete Regel. So in den Künsten.

Dies läßt sich nun auch in der Philosophie anwenden. Man kann entweder die Einheit des Ganzen, als Ideal, oder die Theilverknüpfungen, als Begriffe — jene groß und schön, diese klein und richtig — jene kühn und ahndungsvoll, diese ängstlich und jeden Schritt zählend, vor Augen haben. Letzteres wählt der gescheute

vernünftige Kopf — Ersteres der ungescheute vernünftige Genius. Beides muß aber in der ächten Philosophie verbunden werden.

Was der Mensch unbedingt will, als vernünftiges Wesen, durch seine Vernunft, kraft seiner Urkraft, ist wahr an sich, wahr für Alle, wahr für Alles: das Gute nehmlich. Dies Gute, in wiefern es gewollt ist, heißt Gut (sensu stricto), in wiefern es angeschaut wird Wahrheit — in wiefern es zugleich gewollt und angeschaut wird: Seligkeit objectiv — Weisheit subjectiv. Vollkommenes Wollen des Guten, wenn es zum Bewußtseyn gelangt, oder Bewußtseyn des reinen Wollens ist Seligkeit. Vollkommenes Erkennen des Wahren, als gut, und des Guten, als das einzig Wahre, ist Weisheit.

Wollen ist aber nicht Begehren, so wenig als Erkennen Empfinden ist. Wollen verhält sich zum Begehren — wie Empfinden zum Erkennen.

Wollen kann und soll aber das Begehren so wenig vernichten oder tilgen, als Erkennen das Empfinden — nur beherrschen kann und soll die Vernunft die Sinnlichkeit. Das Mittel, dessen sie sich bedient, um als wollende Vernunft den Sinnentrieb, und als anschauende Vernunft die Sinnenempfindung zu beherrschen, ist der Verstand — der an sich nichts als Mittel ist — keinen eigenen Bestand hat, weder Trieb noch Willen, mithin der Sinnlichkeit so gut, als der Vernunft dienen kann. Daher läßt sich ein bloß sinnliches Wesen — und ein reinvernünftiges Wesen (Gott) denken; aber kein bloß verständiges Wesen. Jedes verständige Wesen ist ent-

weder sinnlich oder vernünftig. Dies kömmt auch daher, weil es nur zwei ursprünglich verschiedene Arten des Seyns giebt: eine sinnliche und eine übersinnliche — eine materielle und eine geistige — eine negative und eine positive. Die Materie ist die negative Geistigkeit des Seyns. Jeder Körper ist ein erscheinender Geist, ein Schatten der Seele. Das Körperliche ist aber nichts, als die wandelbare Form des Geistigen. Ein bloßer Verstand würde ein Ding seyn, das weder wandelbar noch unwandelbar wäre, weder Schatten noch Licht, weder Schein noch Seyn. Denn im Verstande scheint nichts, und ist nichts, als bloßes Verbinden des Scheins mit dem Seyn, und bloße Trennung des Seyns von dem Scheine — das Verbindende und Trennende selbst ist der Sinn und die Vernunft.

Alle Wesen, außer Gott, alle endlichen Wesen sind geistige und erscheinen einander sinnlich; sind auch in der That solche, in wiefern sie einander erscheinen. Das ganze Universum aber mit allen diesen Geistern, wie sie an sich sind, und einander erscheinen — mit seinem gesammten Licht und Schatten — mit allen seinen Seelen und Körpern — ist nichts anderes als die Erscheinung Gottes. Die Welt ist nicht das Seyn Gottes an sich — sondern die Erscheinung dieses Seyns. Wäre sie das Seyn selbst, würde kein Schatten darin stattfinden. Die Welt ist also außer Gott, wie Erscheinung außer dem erscheinenden Seyn ist. Sie ist aber in Gott gegründet, wie die Erscheinung in dem Erscheinenden gegründet ist. Gott ist, und die Welt erscheint. Die Welt ist ewig, in wiefern sie in Gott gegründet ist, als seine Erscheinung, als Geisterwelt; vergänglich, in wiefern diese Geisterwelt wieder selber erscheint, scheinbar ist. In jeder Erscheinung nehmlich ist außer dem auswärts Scheinenden, das sich auf

den Schauenden bezieht, ein innwärts Leuchtendes, das sich auf die Quelle der Erscheinung bezieht. Dies Innwärtsleuchtende ist nicht scheinbar, und ist unveränderlich, ewig; das Auswärtsscheinende ist scheinbar, und weil es von dem Schauenden abhängt, wie es aufgefaßt wird, veränderlich, zufällig, wechselnd. Die Außenseite der Welt nehmlich, die von endlichen Geistern angeschaute, die Außenseite der Erscheinung Gottes ist also wandelbar — die Innenseite aber, die diese Geister selber sind, in wiefern sie sich selber unanschaulich sind, ist unwandelbar, denn sie ist die Ausstrahlung des göttlichen Seyns.

Darum kann kein endlicher Geist weder sich selbst a priori (von der innwärtsgekehrten Seite des Universums) noch alles Geistige überhaupt — am wenigsten die Quelle der Geister, das Auge der Augen anschauen. Sein Höchstes und Tiefstes, was er sieht, ist die Erscheinung des göttlichen Seyns in sich und außer sich. Diese kann er aber in's Unendliche klarer und heller anschauen, nachdem er selbst klarer und heller wird — und klar und hell genug, um die Innenseite zu ahnden, und den Quell, die Sonne der Sonnen, als das Urseyn anzubeten.

Ueber die Unbegreiflichkeit Gottes.

Was jenseits der Sinnengrenze, über dem Horizonte der Erscheinungen — und unter diesem Horizonte, vor und nach der Zeit liegt, wissen wir mit der gewissesten Gewißheit, mit unmittelbarer immanenter Gewißheit unserer rein anschauenden Vernunft: Seyn nehmlich an sich, ohne Schein, unsere eigene, das Seyn anschauende und das Seyn wollende, das Wahre und Gute als Eins suchende Vernunft, und das begründende, den ganzen Himmel der Substanzen und Kräfte offenbarende Urseyn — **Gott** — im ewigen, alldurchstrahlenden, aber unerfliegbaren, nur in einem einzigen Strahl empfangenen reingeistigen Aether; — **wie** aber dieß An-sich-Wahre, nicht in uns als entstrahltes Wollen, sondern außer uns, über uns, und um uns, als strahlendes Urwollen und Allkönnen beschaffen sey, ergrübeln, errathen, oder erträumen zu wollen, ist rasend — wahnsinnig, wahnwizig, und wahnwollend; denn es ist nicht beschaffen; es ist schaffend.

Wie sollte das Wie erforscht oder errathen werden können, das jegliches Wie in's Unendliche hervorbringt? Könnte es erforscht und errathen werden, müßte es ja empfindbar, denkbar, und somit auf irgend eine Weise, durch irgend eine Mitteleinheit oder Form einschränkbar seyn. Sobald wir es empfinden oder denken, oder auf irgend eine Weise fassen wollen als Wie, müssen wir uns über jedes menschliche Wie hinaufschwingen, und gelangen zum unmittelbaren Anschauen des Seyns, und

dies zwar nur inwiefern Alles, womit wir greifen und fassen, unserm Flug entsinkt. Das Einzige, was uns auf der Grenze des durchflogenen Raumes übrig bleibt, nachdem wir alle möglichen Wie der entstrahlten Gestirne untersucht haben, ist ein bloßes Nicht-So! Durch die Anhäufung dieser negativen Kenntnisse des Urseyns in's Unendliche kommen wir in aller Ewigkeit der positiven Erkenntniß desselben, als begriffenes Seyn, nicht näher. Gott allein kann Gott begreifen. *) Mit innigster Ueberzeugung kann das vernünftig denkende Wesen, vom Menschen bis zum höchsten Seraph, wissen, daß umgekehrt das göttliche Seyn in dem Grade ihm ewig unbegreiflicher werden wird, in welchem es sich durch immer reineres Anschauen demselben nähert. Uns Menschen erscheint Gott noch lange nicht unbegreiflich genug — da wir träumen können, es sey irgend ein Verhältniß des Begreifens zu ihm möglich. Wir bedenken nicht, daß wir durch diese wirkliche Raserei nur dem Subjecte nehmen, was wir seinem eingebildeten Prädikat geben, und anstatt unsere künstliche Erkenntniß vom göttlichen Wesen zu erweitern, die uns angeborne natürliche Idee von Gott einengen. Alle Versuche, das Urseyn in seinem Wie, als πᾶν mit allem darin eingeschlossenen, oder als ἕν mit allem daraus zu deducirenden, oder als ἕν und πᾶν zusammengenommen, als alles Einschließende ausschließend, und alles Ausschließende einschließend, als Totalität der Substanz im Raume, oder als Totalität der Kräfte in der Zeit, oder als Identität beider im All zu begreifen — fallen so aus, daß der so begreifliche Gott Alles an sich hat, nur nichts Göttliches. — Jede Construction des Wesens durch Begriffe hebt das

*) Ist doch in jeder Persönlichkeit und jedem Act der Freiheit etwas Unbegriffenes und etwas Unbegreifliches. Wie sollte denn die höchste Person und die absolute Freiheit begriffen werden können?

Wesen auf, macht es zum Unwesen — und ein auf diese Weise zu Stande gebrachtes Bild von Gott ist schlechter, unwürdiger und blasphemischer, als der elendeste Fetisch des wahnsinnigsten Aberglaubens. Denn in diesem ist die Grund=Idee von Gott wenigstens nicht rein vollständig, schulgerecht und consequent, mit einem Worte nicht absolut aufgehoben. Es dürfte sich doch was Göttliches, sey es auch noch so wenig, in dem Fetisch — wie in jedem Blatt oder Sandkorn — offenbaren können, woran sich ein religiöses Gefühl knüpfen läßt — etwas Unbegreifliches nehmlich; in diesem absoluten Gesetzgeber aber, der nur durch das absolute Gesetz selbst gegeben ist — in dieser unendlichen Substanz aber, die nur durch alle endliche Substanzen zusammengenommen subsistirt — in dieser moralischen Weltordnung einer durchaus egoistischen Welt — in dieser absoluten Identität des Identischen und Nicht=Identischen — in diesem absoluten Denken des Denkens als Denken im denkenden gedachten Gedanken als solchem u. s. w. (denn ich fürchte wir werden noch Zahl, als Zahl, in der Zahl, und endlich Punktum als Punktum im Punkto bekommen) ist aber schlechterdings nicht das Mindeste, woran sich auch nur der erste Grad des religiösen Gefühls, die Bewunderung, geschweige der letzte, die anbetende Liebe (Gottseligkeit) anknüpfen könnte — so ganz ist alles andere Unbegreifliche, als die unbegreifliche Gottlosigkeit des Vorsatzes Gott begreiflich zu machen, darin wegconstruirt. Ein solcher Theismus des Wissens — er mag Entheismus oder Pantheismus seyn, ist meines Bedünkens noch blasphemischer, nicht nur als der bisher bekannte Polytheismus des Aberglaubens, sondern sogar als der bisher bekannte Atheismus des Unglaubens. Denn jener schränkte doch nur das göttliche Daseyn auf menschliche Bedingungen ein, das Bild Gottes

verkleinernd, und dieser leugnet doch nur das Daseyn Gottes — aber unser heutiger Theismus bürdet dem göttlichen Daseyn nicht nur alle menschlichen, sondern alle unmenschlichen Auswüchse und Mängel auf, carricaturirt das Bild in einem einzigen ungeheuren Ungeheuer, dem alle Grimassen der Steine, der Pflanzen, der Thiere und der Universitätsburschen in gestaltloser Identität oder Indifferenz — alle Tendenzen derselben in absoluter That-that der in sich zurückkehrenden Thätigkeiten — alle Widersprüche halbreifer Gedanken in vieldeutigen Worten angeschmiert sind — und ruft dem Menschen zu, nicht wie der Aberglaube: Gott ist leibhaftig dort! oder wie der Unglaube: Gott ist nirgends da! sondern Gott ist überall Ungott. Der Abergläubige räumt doch Gott etwas Höheres ein als sich, irgend eine Kraft — der Ungläubige, der ihn gar nicht annimmt, setzt ihn wenigstens nicht unter sich herab — der zwischen Aberglauben und Unglauben indifferente, beide identificirende Enpantheist und Polyatheist, weiß recht gut, wie sehr der Macher über sein Machwerk, der Träumer über seinen Traum, der Mathematiker über seine Kreide-Construction an der Kathedertafel, mit einem Worte, wie sehr der Lügner über seine Lüge sich erhebt.

Ich wende mein Auge mit Entsetzen von diesem ungeheuren dunklen All des idealistischen Universums ab — und kehre es zum kleinen hellen Theil des realen Universums, dem L i ch t funken zurück, den ich einen empfindbaren Gedanken oder das erste mir hörbare Wort des Schöpfers genannt habe. Sey mir gegrüßt an der dunkeln Wölbung meines Verstandes, heiliger Bote Gottes, der du dich meinem staunenden Sinn übersinnlich und meiner anbetenden Vernunft sinnlich als Mittler zwischen Geist und Materie ankündigst. Mein Verstand geräth über deinem Eintreten in seine Sphäre in Widerspruch mit sich

selber, indem er sich gezwungen fühlt, dich äußerlich zu empfinden, ohne dich innerlich begreifen zu können. Alle seine Versuche, dich mit seinen übrigen Stoffen in homogene Benennung zu bringen, dich in eine rationale Materie zu verwandeln, mißlingen; er muß dich als völlig irrational, wie die Quadratur des Cirkels aufgeben, und der Vernunft überlassen, ob sie dich in ihre Ideen aufnehmen will oder nicht. Als bloßer Verstand verzweifelt er über deine Begreiflichkeit, weil er nicht einsehen kann, wie der Sinn etwas greifen soll, das er nicht begreifen könne. Diese Einsicht muß er der Vernunft überlassen. Ihm verschwindet während des Betrachtens deine Materialität — denn du wirst nicht gekostet — (das Acidum ist im erleuchteten Stoffe) nicht gerochen (der Geruch ist ebenfalls diesem zuzuschreiben) — nicht gehört (denn Luft nur wird gehört) — nicht gesehen (denn durch dich ja sieht man) auch nicht gefühlt (denn auch in der Ferne wirst du wahrgenommen). Du gehorchst nicht dem höchsten Gesetz der Materie, das er kennt, der Schwere — umgekehrt diese Schwere selbst, der Alles vom Atom des Kristalls bis zum größten organischen Sonnensystem gehorcht, scheint dir zu gehorchen. Du bist Gottes unmittelbare Offenbarung, nichts als diese Offenbarung selbst, die Urschöpfung, der große Geist der Natur, deren ganzes materielle Welltall wiederum nur deine Offenbarung ist. Deine Bewegung ist so unendlich, daß sie in ihrer Unendlichkeit die einzige denkbare Ruhe giebt; denn instantane Bewegung ist = Ruhe. Der Zeit derselben bedarf unser Auge, du bedarfst ihrer nicht. Wäre sein Licht gleich deinem, würden wir alle Sonnen als Eine sehen.

Idealismus. Subjective Lehre.

Kant unterscheidet außer (præter) und außer (extra), wenn von Dingen außer uns die Rede ist. Jene giebt er zu als möglich — diese nicht. Die äußern Dinge sind in uns ɔ: Erscheinungen in unserer äußeren Form der Sinnlichkeit.

Berkeleys Idealismus geht nicht weiter; aber gerade je sinnwidriger der Idealismus ist, je schwerer ist er vernünftig zu widerlegen.

Die Vernunft hat keine Waffen gegen vollkommenen Unsinn; nur gegen Wahnsinn kann sie als Logik auftreten. Logisch läßt sich aber der consequente Idealismus nicht widerlegen.

So läßt sich durch bloße Optik keine vollkommene optische Täuschung aufheben. Was die Behauptung des Spiegels: die gesehenen Gegenstände seyen innerhalb seiner Fläche, widerlegt, ist nicht das Auge, sondern die Hand.

Der Idealismus ist nehmlich kein Sinnenschein, kein Verstandesirrthum, sondern eine speculative Täuschung der Vernunft selber, so nothwendig wie die Vernunft selber, als bloße speculirende Vernunft. Auch befriedigt sie dieselbe, als bloß speculirend, eben so vollkommen, als das Bild im Spiegel das Sehen als bloßes Sehen befriedigt.

Ein Idealismus aber, der auch nur das mindeste Reale in objectiver Rücksicht, auch nur etwas Subjectives außer dem individuellen subjectiven Spiegeln seiner selbst annimmt — wie der Kantische und Fichtische — giebt Blößen, wodurch der Verstand auf die Spur der Täuschung kommen kann. So bald es Flecken am Spiegel, einzelne Stellen, auch noch so klein, wo das Quecksilber hinten fehlt, giebt, wird die optische Täuschung durch die Löcher im gespiegelten Bilde gestört — das Auge fängt an Verdacht zu schöpfen, daß wo etwas außer dem Spiegel vorhanden ist, Alles außer demselben wohl seyn könne. Der Idealismus muß consequent auf's Aeußerste getrieben werden, um die Vernunft vollkommen zu isoliren — und gelingt ihm dies, hat er in den Augen der bloßen speculirenden Vernunft unstreitig seine Sache gewonnen.

Nun ist zwar bisher, meines Wissens, kein vollkommen consequentes idealistisches System aufgestellt worden. Von Fohi oder Xokia bis Berkeley und Fichte haben es alle Idealisten irgendwo, aus Unbedachtsamkeit, oder durch eine ganz zweckwidrige Captatio benevolentiæ des gemeinen Menschenverstandes, entweder an der durchgängigen Unterlage des Quecksilbers, oder an dem Einräumen anderer Spiegel als des ihrigen, versehen. Die nicht mehr vollkommen isolirte Vernunft geräth dadurch in Conflict mit ihrer eigenen natürlichen Unterlage, und der optisch-electrische Prozeß gelingt nicht, wie er wohl sonst gelingen könnte. Allein dies beweist doch am Ende auch nichts in dem Urtheil einer vollkommen vernünftigen speculativen Vernunft gegen die Bündigkeit des Idealismus. Es beweist nur, daß die Sache nicht gut vertheidigt worden, nicht daß die Sache an sich böse sey. Die Behauptung: es gebe schlechterdings nichts Wahres, Wirkliches noch Mög-

liches außer mir — daß Raum und Zeit mit allem darin Angeschauten und Gedachten, das gesammte Universum mit allen seinen Erscheinungen — nichts als die vollständige Vision meines eigenen inneren Auges sey — muß daher von jeder individuellen speculirenden Vernunft wenigstens problematisch ihr selber vorgelegt werden, in ihrer ganzen absoluten Bedeutung, als absolute Möglichkeit. Sie muß und soll sie, wenn sie consequente Vernunft ist, und über sich selbst philosophiren will, in's Auge fassen, das Problem aus seinem innersten Princip vollständig construiren, und streng logisch, d. h. mit speculirender Gewissenhaftigkeit dabei verfahren. Denn absolut möglich muß der speculirenden Vernunft als solcher die Wahrheit jener Behauptung nothwendig vorkommen, und sie hat, als Vernunft, schlechterdings keinen Grund, weder der ganz entgegengesetzten Behauptung der Sinnlichkeit, noch der Mittelbehauptung des Verstandes den Vorzug zu geben. Vielmehr hat sie, bevor sie die Prüfung irgend eines ihr vorschwebenden möglichen Problems angestellt, einen absoluten Grund obiger Behauptung den Vorrang zu geben, gerade weil sie nicht Behauptung der Sinnlichkeit noch des Verstandes ist, insofern also bis weiter die einzige vernünftige.

Die individuelle speculirende Vernunft hat demnach nicht bloß das Recht, sondern es ist ihre Pflicht, als solche, sich bei dem Proceß der Ergründung jenes Problems (ihr gegenübergestellter Gegenstände) sich vollkommen zu isoliren. Sie würde sich sonst als speculirende Vernunft selber aufheben — und nicht speculiren. Unmittelbar kann ihr nichts wahr seyn, als daß sie selber sie selber ist. Ich bin Ich ist unstreitig im Munde der speculirenden Vernunft die erste, unmittelbarste Wahrheit. Nun erscheint ihr aber etwas, gleichviel ob ein Din-

tenfaß oder der gestirnte Himmel. — Da dies Etwas allerdings nur erscheint, (d. h. das Ich nicht aufhebt) so ist und bleibt bis weiter problematisch: ob es in der speculirenden Vernunft (von Innen auswärts) oder außer der speculirenden Vernunft (von Außen innwärts) erscheine. Es ist natürlich, d. h. hier vernunftnothwendig, daß das Erstere (daß jenes Etwas nehmlich von Innen auswärts erscheine) ihr das Wahrscheinlichere sey — gerade weil Schein zugleich in und mit jenem erscheinenden Etwas gegeben ist.

Die erste unmittelbare Wahrheit (ich rede jetzt im Namen der consequenten individuellen Speculation) ist Ich bin Ich. Dadurch weiß ich aber auch nichts mehr noch weniger, als daß ich denke. Es dürfte aber auch dies leicht genug seyn, um Alles zu wissen. Denn gesetzt, Ich wäre = Alles, oder außer mir wäre nichts, (was absolut möglich ist, weil ich es ja denken kann) so wird die absolute Wahrheit: Ich bin Ich = Allwissenheit. Das Einzige, was mich verstören könnte in dieser Annahme (die eigentlich keine Annahme, sondern eine reine freie Thatthat ist) ist jenes Etwas, das nicht bloß in mir zu seyn scheint, und meine vollkommene Alleinigkeit dadurch zweifelhaft macht. Speculire ich aber ein wenig darüber, was ich eigentlich thue, wenn ich Ich bin Ich behaupte! Ich denke. Und was denke ich? Mich! Und was bin ich? Das Denkende! Wie denke ich aber Mich? Ich versetze mich im Denken außer mir, um mich selber gleichsam anzuschauen. Würde ich mich denken können, wenn ich dies nicht thäte? Nicht anschaulich. Ich kann mich also selber außer mir anschaulich versetzen. Allerdings. Dies thue ich ja immer, wenn ich mich selber sehe. Wie wenn ich jenes Etwas auch außer mir, durch mein Denken versetzte? Höchstwahrscheinlich! Würde ich es sonst anschaulich denken

können? Unmöglich, weil es sonst in mir bliebe, ohne angeschaut und dadurch scheinbar von mir unterschieden zu werden. Jenes Etwas ist also ein Theil von meinem Ich, den ich gerade so und nicht anders in diesem Augenblick anschaue. Gewiß! daß es außer mir zu seyn scheint ist nur eine Täuschung. An sich, als nicht angeschaut, ist es in mir — in der That, ich brauche ja nur die Augen zuzumachen, so erscheint es nicht mehr außer mir. Und was merkwürdig ist, es kehrt dann augenblicklich in mich zurück — und ich fahre fort es innerlich zu denken. Ich bin also was in mir ist, in wiefern ich denke, und was außer mir ist, in wiefern ich anschaue. Ich bin mir zugleich Mittelpunkt und Peripherie. Denn meine Vernunft, die Speculation meines Ichs ist der Cirkel, worin alles circulirt. Darum ist mir auch jedes gedachte Universum zu klein — denn jedes gedachte und angeschaute Universum ist, so unendlich ich es auch denken möge, nur ein Theil von mir. Alle Theile von mir sind veränderlich und zufällig, weil ich sie willkührlich, wachend oder träumend, außer mir, bald so bald so in der Anschauung versetze; ich selber allein, der ich mich zersetze und versetze, bin unveränderlich und nothwendig der ich bin, und der ich allein bin. Das Denken ist mein Wachen, das Anschauen mein Träumen. Die Weltgeschichte ist einer meiner dunkelsten Träume; das Sonnensystem einer meiner hellsten Gedanken. Ich schreibe mir und allen meinen Theilen Gesetze vor, die da gelten so lange ich will. Ich befolge und übertrete sie nach Belieben. Speculire ich aber noch weiter über mich selbst, ergiebt sich, daß ich Alles und mich selbst träume — noch weiter: daß ich träume, ich träume. Dies rührt von meiner Unbegreiflichkeit her, und meine Unbegreiflichkeit rührt theils von der unendlichen Länge meines Gesichts, theils von der unendlichen Kürze meiner

Hände her. Ich bin aber theils wie ich bin, theils wie ich nicht bin, und widerspreche mir durchgängig selber. Widerspräche ich mir aber nicht, würde ich keine Unterhaltung haben, und höchst wahrscheinlich eine ewige Langeweile empfinden. So verkürze ich mir aber die Zeit durch närrische Träume und durch närrischeres Wachen. Wenn es gar zu toll wird, speculire ich mich wieder in's Geleise.

So raisonnirt die consequente speculirende Vernunft, und nachdem sie einmal durch Speculation von Sinnen gekommen, kann und darf sie den Verstand zu nichts anderm anwenden, als diese Speculation sich selbst begreiflich zu machen. Dies gelingt dem Verstand mehr oder weniger, je nachdem die individuelle Vernunft selbst consequent oder inconsequent ist — d. h. nach dem Grade, worin diese sich isolirt. Isolirt sie sich vollkommen, wird der Verstand sie befriedigen. Und es ist eine Frage, ob je ein so bündiges System menschlichen Wissens erbaut werden könne aus einem einzigen Princip, als das, welches der Verstand im Dienste einer durchaus egoistisch speculirenden Vernunft aus dem Princip der individuellen Identität construiren wird. Was sage ich? Es ist keine Frage! Nur aus diesem Princip kann ein die speculirende Vernunft vollkommen befriedigendes System entspringen — denn nur aus diesem Princip ist ein bündiges System der Einheit möglich. Jedes bloße Speculiren, das ausspeculirt, wird also zum Hafen des egoistischen Idealismus führen.

Auch ich würde, nachdem ich ausspeculirt habe, meine Seele in diesem Hafen vor Anker legen, und allen Stürmen und Wogen meines äußeren und inneren Sinnes, als geträumtem Brausen um mein innerstes Bewußtseyn, mit Lächeln ruhig trotzen, wenn ich ein bloß denkendes, bloß anschauendes, bloß sinnliches, verständiges und

theoretisch-vernünftiges, mit einem Worte: bloß contemplatives Wesen wäre. Selbst keiner meiner Wünsche, Begierden und Leidenschaften würden mich aus diesem stillen subjectiven Hafen auf das tobende Meer der objectiven Welt herauslocken. Ich würde sie alle in meiner einsamen Cajüte schon hinlänglich befriedigen. Dem Cyclopen gleich in seiner Höhle, würde ich Zeus donnern lassen, so viel er wollte, wohl wissend, daß sein hohes Donnern oben nur ein Echo meiner untersten Gedanken sey.

Ich bin aber kein bloß contemplatives Wesen; ich fühle mich nicht bloß zum Wissen geboren; ich denke nicht allein — ich will, fühle, glaube auch. Ich habe nicht bloß einen speculirenden Kopf, ich habe auch ein liebendes Herz. Meine Vernunft ist nicht bloß theoretisch, sie ist auch practisch — und eine bloß speculative Vernunft ist mir eine bloß scheinende Vernunft. Die seyende Vernunft denkt und will in unzertrennlicher Einheit, sie will denkend und denkt wollend, und als meine individuelle Vernunft will sie nicht um des Denkens, sondern denkt um des Wollens willen; weil dies sich ihr als ein Sollen ankündigt. Ihr ist daher nicht die erste unmittelbarste Wahrheit: Ich bin Ich — sondern: Ist! und nichts als Ist! blitzt ihr bei'm ersten Erwachen aus dem Nichts überall her mit einem blendenden Lichte entgegen, so daß sie vor staunender Wonne über die herrliche Helle des unendlichen All-Seyns in tiefer Anbetung ihr eigenes Theil-Seyn nicht wahrnimmt. Gleichsam aufgelöst in dieser Klarheit, verliert sie sich lange in dem grenzenlosen Seyn außer ihr, bevor sie durch Sinn und Verstand darauf aufmerksam gemacht, das Pünktchen ihres eigenen kleinen begrenzten Daseyns entdeckt. In ihrem ersten Staunen hatte sie aber schon das Wort ausgesprochen, das ihre ganze Logik begründet. Sie

dachte nehmlich zum erstenmal (das Erwachen der Vernunft heißt Denken anfangen) und ihr erster Gedanke war gerade der Strahl, der sie in's Daseyn rief. Schon innigst fühlte sie Gott in diesem Strahl — und sie wußte dem unendlichen Lichte, das ihr dadurch offenbart wurde — dem Urseyn, dem jenes Ist entblitzte, keinen andern Namen zu geben. So ward ihr erstes Denken Andacht, und ihr erster Ausdruck ein Gebet. Sie hatte schon Religion, bevor sie von sich wußte und etwas wollte. Sie glaubte, bevor sie erkannte, und handelte. Nicht blind aber, sondern das Wahre klar anschauend, glaubte sie das Urwahre. Die Wahrheit, woraus alle Wahrheiten fließen, leuchtete ihr unmittelbar ein, durchdrang ihr ganzes noch reines Wesen, und sprach sich in ihrem ersten staunenden Wort aus. In dem Strahl des Urseyns, in diesem die ganze Vernunft ausdrückenden Ist, ward ihr eine das ganze dunkle Universum der Sinnlichkeit erleuchtende Fackel gegeben, mit der sie auch ihren eigenen Scheinpunkt beleuchtete. Lange, lange wagte sie nicht, das heilige Wort von diesem immer kleiner werdenden Punkt bejahend auszusprechen. Sie liebte, und Du bist rief sie voll Wonne aus, noch bevor sie das Ich bin mit schüchternem Erröthen stammelte.

Dies ist die Geschichte meiner philosophirenden Individualität; es sollte mich wundern, wenn sie nicht die eines jeden philosophirenden vernünftigen Wesens wäre. Nur wird dieß Entstehen unseres ersten Denkens so leicht vergessen.

Die Voraussetzung Gottes — in der Voraussetzung eines nothwendigen, ewigen, unwandelbaren, an sich vollkommenen Urseyns — ist die stillschweigende Voraussetzung alles, sogar des skeptischen, ja sogar des egoistisch-idealistischen Philosophirens. Denn das Seyn im Hintergrunde, woran alle Möglichkeit und Wirklichkeit

geprüft, angenommen, bestritten, bezweifelt, bejaht oder verneint wird — die Einheit, worunter alle Vielheit und Mannigfaltigkeit sogar, als solche, erst Bedeutung erhält, das grundwahre Seyn — weswegen der Skeptiker jedes Andere bezweifelt, der Idealist jedes Andere ausschließt, und der Atheist Gottes Daseyn leugnet — ist gerade dieses verborgene alleinige Urseyn und Ober- und Ueberseyn, das sich nur durch alle diese blinden Angriffe auf die Wahrheit abgeleiteter Wahrheiten, als im Verborgenen wirkend, ankündigt. Es ist nehmlich die von dem Skeptiker, Idealisten und Atheisten in allem objectiven Wissen vermißte — im Zweifel, im Ich und in der blinden Natur gesuchte Grundwahrheit eines Alles begründenden Seyns an sich. Der Atheist leugnet nur den Namen, nicht das Seyn Gottes — dies kann kein noch so irre geleitetes Denken, als Denken, leugnen — oder es hört auf zu denken.

Ueber das Identitätssystem.

Es scheint den heutigen deutschen Sophisten an nichts so viel zu liegen, als am Demonstriren der Wahrheit: daß Alles Eins sey. Gesetzt nun auch, dies sey an sich die Wahrheit aller Wahrheiten, und gesetzt sogar sie lasse sich als solche wirklich demonstriren, so kann ich doch nicht begreifen, und werde, glaube ich, in Ewigkeit nicht begreifen können, was durch ihre Evidenz — ich will nicht sagen für die Philosophie, die jene Sophisten verachten, und die natürlicherweise dadurch ganz aufgehoben werden würde — sondern für die Weisheit, oder auch nur für die Wissenschaft, ja in letzter Instanz sogar für die Sophistik, gewonnen wäre? Zuerst sehe ich nicht ein, warum es besser ist, daß Alles Eins, als daß Alles Zwei oder Drei sei. Zweitens sehe ich nicht ein, was ich eigentlich dadurch wisse, daß ich weiß, Alles sey Eins. Denn die kleinstmögliche Kenntniß A = A geht mir sogar dadurch verloren. Wenn Alles Eins ist, ist es ja närrisch von mir irgend etwas als sich selber gleich zu setzen; denn mit aller Verschiedenheit hört alle Gleichheit auf, und nichts ist einem Andern gleich, wo Alles dasselbe ist. Es giebt in der absoluten Identität des All-Eins, oder in dem All-Eins der absoluten Identität, nicht einmal eine Identität; denn gäb' es in einem All-Eins irgend etwas, müßte es sich darin unterscheiden lassen; wenigstens nun läßt sich die Identität nicht unter-

scheiden, mithin ist sie nicht darin. Es giebt in dem All-Eins auch nicht einmal ein Eins, das Eins ist ja nichts als das All selbst. Daß es endlich in der absoluten Identität — oder eigentlich im absoluten Absoluten (denn das Absolute hebt die Identität auf) auch kein All geben können, versteht sich von selbst; denn im Absoluten giebt es ja nur Eins und ebendasselbe Eins. Die große Entdeckung besteht ja gerade darin, daß Alles nicht Alles, wie wir andere Sterbliche glauben, sondern Eins sey.

Was giebt es denn in der absoluten Einheit, wenn es darin weder was Verschiedenes noch was Gleiches, noch überhaupt Etwas, weder was Identisches, noch Eins, noch Alles giebt? Nichts! Gut, aber hebt das dualistische, oder irgend ein anderes Nichtidentitätssystem alle Wahrheit auf, so ist ja ebenfalls darin Nichts. Warum ist nun ein einfaches Nichts besser als ein doppeltes? Ein doppeltes Nichts dürfte doch vielleicht einige Hoffnung erlauben, daß es einmal ein, wäre es auch noch so nichtiges Etwas, zeugen könnte — bei'm durchaus einfachen Nichts ist aber diese Hoffnung ganz absurd. Ferner: das Nichts ist entweder an sich gut, oder an sich böse, oder (was meine persönliche Meinung in parenthesi ist) an sich indifferent. Ist es an sich gut, so kann man ja des Guten nicht zu viel haben — und in diesem Fall wäre ein doppeltes Nichts einem einfachen vorzuziehen. Ist es an sich böse — so wäre ja Hoffnung, wenn es doppelt wäre, daß es sich selber in die Haare gerathen, und sich so durch Haß, wenn auch nicht durch Liebe, als Nichts vernichten o: veretwassen würde. Ist es aber an sich indifferent, so weiß ich nicht, warum man es mit dem mehr oder weniger Nichtigen darin so genau nimmt; auch begreife ich in diesem Falle nicht, wie man eine so große Vorliebe dafür haben kann?

Der letzte und beste Erklärungsgrund der wunderbaren hartnäckigen Einheit in dem Schellingschen Nichtssystem, dürfte also der seyn, daß sich das Nichts in seinem Kopfe ganz einfach abspiegelt, da es sich sonst bisher in ähnlichen speculativen Köpfen sehr mannigfaltig abgespiegelt hat.

Ueber Schellings philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit.

Mit ungemeinem Antheilnehmen habe ich diesen, in der einmal angenommenen kauderwelschen Sprache schön geschriebenen, neuen Aufsatz von dem großen Gleichgültigkeitslehrer gelesen, anfangs sogar mit sehr angezogenem Gemüthe. Seine neue Ansicht des Pantheismus und des Spinozismus dürfte ich bis weiter als sehr philosophisch gelten lassen; und viele vorläufige Erörterungen des Freiheitsbegriffs, bis S. 415, habe ich treffend und reichhaltig gefunden. Daß Spinozismus nothwendig Fatalismus setze, sogar eigentlichster Fatalismus sey, habe ich Jacobi immer eingeräumt; daß aber eigentlicher Pantheismus fatalistisch sey, so wenig, daß ich umgekehrt glaube, dieses allein schließe — vielleicht nur zu gänzlich — jedes Fatum aus. Allgöttlichkeit und Allfreiheit sind, nach mir, metaphysische Synonyme. So unterschreibe ich auch des Verfassers Behauptung, daß Abhängigkeit weder Selbstständigkeit noch

Freiheit aufhebe — so sehr, daß ich mir nicht einmal Freiheit, in einer von Nothwendigkeit klar unterscheidenden Bedeutung, anders als mit irgend einer Art von Abhängigkeit denken kann. Freiheit unter Gesetzen nehmlich, und zwar menschliche Freiheit; denn Freiheit überhaupt an sich und Nothwendigkeit an sich sind mir eins. Am allerhöchsten aber hat meinen ganzen Beifall folgende Stelle: „Wie man auch die Art der Folge der „Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine „mechanische seyn, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, „wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; eben so „wenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe „bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nicht „Eigenes, nicht Selbstständiges. Die Folge der Dinge „aus Gott ist eine Selbstoffenbarung Gottes. — Wären „alle Weltwesen auch nur Gedanken des göttlichen Gemüths, so müßten sie schon eben darum lebendig seyn. „An sich ist nur das Ewige auf sich selbst beruhende „Wille, Freiheit."

Aber sobald er diese, wie er selbst sagt, „für den Tiefersehenden ungenügende allgemeine Deduction" S. 415 verläßt, und eine gründlichere und völlig genügende systematisch, dies aber theils logisch, theils romantisch-poetisch versucht, wird er mir, ich kann nicht sagen unverständlich, sondern widerständig, und sein ganzes witziges Vernünfteln jacob-böhmisch-spielend mit logischen und ästhetischen Schatten, mit dem Grunde und mit der Finsterniß. Dieses Spiel fängt in seiner Lösung des Knotens vom Guten und Bösen an, die nicht so sehr eine Lösung, als eine neue Verschnürung theils des Guten und Bösen, theils des Wohls und Uebels, theils des Geistes und der Materie ist — welche mir in nichts gegründet zu seyn scheint, als in der Verlegenheit, wie er seine bisherige Philosophie retten soll.

Die Unterscheidung zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund der Existenz ist — wenn sie auch zur Noth in der Naturphilosophie geltend gemacht werden könnte, (als die alte Natura naturans und Natura naturata) ist auf diesem ungleich höheren Standpunkte, an der Spitze einer Metaphysik oder eines Systems der Freiheit, ein durchaus nichtssagender sophistischer Unterschied. Denn auf dieser Höhe fallen Existenz und Grund der Existenz nothwendig in Eins zusammen. Der Satz: Gott muß den Grund seiner Existenz in sich selbst haben — kann auch so ausgedrückt werden: Gottes Existenz hat gar keinen Grund, eben weil sie Urexistenz ist, und also keinen braucht. Die Natur in Gott von Gott selber zu unterscheiden, heißt die Sache vom Namen, den Geist vom Buchstaben zu unterscheiden, und also ganz Verschiedenes zu vermengen — weiter nichts. Diese Art zu vermengen und zu unterscheiden was toto genere verschieden ist, ist das Geheimniß aller Sophistik, und der Krebsschaden aller Metaphysik. Sie hebt nicht bloß alle Wahrheit auf, sondern sogar alle Consequenz. Lieber möchte ich bloßer Nominalist seyn, und aus dem Kreise der bloßen Worte und bloßen Namen und bloßen Zeichen mich nie begeben — weil ich dann doch darin ein unschuldiges bloßes Formenspiel treiben könnte, das vielleicht rein und ganz vollendet, dem Wahren der Natur so entsprechen könnte, wie der Schatten dem Körper, und die Geometrie der lebenden Welt; aber dies muthwillige Hinüberspringen aus einem heterogenen Kreis in den andern, aus dem Sächlichen in das Wörtliche und aus dem Wörtlichen in das Sächliche, ist sowohl meinem Herzen als meinem Kopf ein Greuel — wenn es so getrieben wird, wie Herr Schelling es von S. 429 bis 461 treibt. Was Herr Fr. Baader zur Unterstützung und

Bestätigung dieser Theorie gesagt haben soll, in der von ihm angeführten Stelle, ist zwar nicht Saalbaaderei aber doch Baaderei, wenn es auf etwas Höheres angewandt wird, als worauf dieser tief- und spitzsinnige Grübler es selbst anwendet.

Herr Schelling mag sich in diesem durch das Loch im Schnupftuch blickenden Blindekuhspiel wenden und drehen wie er wolle, so kömmt heraus, was er gerade leugnen will, das alte System der zween entgegengesetzten Grundprincipien. Was hilft, daß sie dem Namen nach Eins und dasselbe (nach ihm) sind, wenn sie der Sache und der That nach von Ewigkeit her in dem Wesen Gottes und der Natur Gottes zwei sind? Wo ist nach dem Verfasser der letzte oder auch nur ein befriedigender Grund, warum das Gute dem Bösen vorzuziehen sey? Nicht in der Natur, denn die Natur ist ja Mutter des Bösen — nicht in dem freien Willen, denn der Geist ist ja Vater des Bösen — nicht in Gott, denn Gott hat ja eine zugleich böse und gute Natur, und ist eigentliche Ursache des Bösen, wenn er auch eigentliches Princip des Guten ist. Als Gott ist er Principium boni, als göttliche Natur Causa mali. Da nun vollends der Grund (nach Herrn Schelling) älter als das Princip ist, ist die eigentliche Gottheit Gottes die Finsterniß. Gesetzt einmal es verhielte sich so, was wäre denn offenbart? Offenbar die Nichtigkeit Gottes o: eine Urzweiheit, Zwiespalt, Verschiedenheit in der Gottheit — mit einem Worte: Uneinigkeit oder Nicht-Gottheit. Freilich scheint Herr Schelling bei dem Namen Gott, bevor er über das, was sich hinter diesem heiligen Namen verbirgt, zu denken anfängt, etwas ganz Anderes zu empfinden als ich. Mein allem Philosophiren vorhergehendes, die Lust zum Philosophiren erregendes Gefühl bei diesem Namen, würde mir nie erlauben niederzuschreiben, was S. 453 steht:

„Gott selbst, damit er seyn kann, bedarf eines „Grundes." Denn erstlich fühle ich bei diesem Namen An=sich=Seyn als das am gewissesten dahinter Verborgene, und ein nicht seyender, oder nicht seyn könnender Gott widerspricht nicht bloß meiner Logik, sondern meinem allertiefsten Gefühle; zweitens kann mir bei diesem Gefühle nie ein Gedanke an Bedürfniß in dem, den der Namen bezeichnet, aufkommen; denn dies Gefühl ist Heilig! Heilig! Heilig! und der erste diesem Gefühl entspringenden Gedanke ist Vollkommenheit, und zwar ursprüngliche, absolute, seyende, lebende, alles Seyn und Leben hervorbringende Vollkommenheit. „Wie Gott seyn könne?" ist mir die schlechthin wahnsinnigste aller Aufgaben, die ein Toller sich im Traume aufwerfen könnte. Nie kann mir Philosophie scheinen diese Aufgabe lösen zu wollen — es scheint mir nur wahnsinniger als wahnsinnig — da die bloße Frage schon wahnsinnig ist.

Wie etwas außer Gott, nach Ihm oder durch Ihn, hat seyn können? ist eine der Vernunft von ihr selbst dem Verstande aufgeworfene Frage, sobald sie von ihrer sittlichen Thätigkeit ausruht, und in den Feierstunden des zum Handeln bestimmten freien Geistes, ein ihrer würdiges Spiel treiben will. Diese Frage kann sie aber, als wahre Vernunft, niemals so stellen, daß zweifelhaft bliebe, ob bei'm Versuch der Auflösung, Gott auch nur gelästert werden, geschweige denn wegfallen könne. Denn indem sie das Gefühl des Göttlichen (Heiligen) ermordet, und dies ermordet sie bei jedem Nebenstellen und Gegensetzen der Gottheit, tödtet sie ihr eigenes innerstes Leben, und vermag nicht mehr das Wahre zu suchen, da sie es nicht mehr auch nur von weitem ahndet. Sobald Gott in irgend einer unheiligen Vorstellung mit der Welt oder mit irgend etwas in der Welt zusammenfällt, ist das Wort Gott nicht Name mehr des eigentlich unnenn=

baren Heiligen, sondern ein bloßer Schall ohne irgend eine Bedeutung. Selbst mit dem Göttlichen in mir darf der Schöpfer des Himmels und der Erde nicht in meiner Einbildung oder Darstellung zusammenfallen, wenn ich Ihn nicht verkennen und lästern will; denn so gewiß ich dies Göttliche von Ihm erhalten, so gewiß ist es etwas Anderes als Er selbst — denn es ist nicht heilig! in wiefern es göttlich ist, gehört es zwar Ihm; aber in wiefern es mir gehört, ist es nicht göttlich. Es ist zwar durch Ihn, und aus Ihm; aber unter Ihm.

Immer scheint mir ein Hauptgrund des schiefen und durchaus unphilosophischen Philosophirens der Theoristen unserer Tage, die nicht so sehr Wahrheitssucher als Wahrheitsbeschreiber seyn wollen, der Mangel an wahrer Andacht zu seyn, oder, wenn ich es ganz sagen soll, wie ich es meine, an ächter Gottesfurcht. Das letztere Wort ist mit dem Gefühl, das es voraussetzt, aus der philosophischen Sprache verschwunden. Ich beweine dies Verschwinden, wie das der Asträa. Denn wahrlich, heilige Furcht ist der schicklichste Ausdruck für dasjenige, was der Mensch unmittelbar bei'm Namen Gottes empfinden soll, und empfinden würde, wenn es besser mit ihm beschaffen wäre. Nicht Angst, nicht Entsetzen, nicht böse Furcht, sondern Schauer, heiliger Schauer, wonniges aber zugleich tiefes Seelenbeben soll ihn bei dem Namen des über alles Erhabenen ergreifen — nicht umarmende, sondern knieende Liebe darf die Andacht seyn. Ohne Furcht verkehrt kein Sterblicher mit Gott, so wenig als ohne Zittern mit dem Lichte. Die Augen blinzen beim Anblick der Sonne, und die Seele sollte nicht zittern bei dem Gedanken ihres Schöpfers und Richters? Wer ohne Gottesfurcht von Gott redet, spricht nicht von Ihm, sondern von Sich — nicht einmal von Seinem großen Schatten, der Natur; denn selbst dieser Schatten

jagt dem Gemüth einen Schauer ein, der mit Recht Schrecken genannt werden kann (Terror panicus).

Diese Schellingsche Abhandlung von der Freiheit ist übrigens das Künstlichste aller bisherigen, soll ich sagen, poetisch-philosophischen oder philosophisch-poetischen Meisterstücke des genialen Verfassers. Es scheint mir aber auch das im Ganzen an sich Richtigste zu seyn. Denn es kömmt am Ende heraus, daß die ganze bisherige Schellingsche Lehre weder Spinozismus, noch ergänzter Fichtismus, noch sogar eigentlicher eigenthümlicher Schellingismus sey. Was war sie, und was ist sie denn? Wofür Jacobi's tiefes Herz und ein unbefangener Kopf sie schon lange angesehen: Nihilismus.

Natur und Gott nach Schelling.

Schellings eigene Worte, als endliche letzte Erklärung seines Systems in dem „Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen ꝛc. des Herrn Jacobi.“ Tüb. 1812.

„Wir verstehen unter Natur die absolute Identität, sofern sie nicht als seyend, sondern als Grund ihres eigenen Seyns betrachtet wird.“ So in der ersten Darstellung seines Systems 1801. Jetzt die Erklärung 1812:

„Hier wird die seyende absolute Identität von der nicht seyenden, die nur Grund (in meiner Sprache so viel als Grundlage) ihrer Existenz ist, unterschieden und die letzte allein als Natur erklärt. Ich behaupte also, die Natur sey die noch nicht seyende (blos objective) absolute Identität — Herr Jacobi aber läßt mich behaupten, sie allein sey ꝛc.“

Anmerkung.

Und mit Recht, Herr Schelling! Entweder ist gar kein Sinn und Verstand in Ihrem obigen Ausdruck und dessen Erklärung, oder die Natur muß nach Ihnen das Wesentliche in der absoluten Identität seyn, und zwar eben darum, weil sie der Grund derselben ist. Wenn das, was der absoluten Identität zu Grunde liegt, wenn das, was des Seyenden Grund ist, nichts Wesentliches ist, so ist ja absolute Identität und alles Seyn überhaupt Lüge, denn Lüge ist, was nur im Unwahren seinen

Grund hat. Existirt der Grund der Existenz nicht, (wie Sie behaupten) so existirt ja auch die Existenz nicht, existirt die Existenz selber, so muß ja auch ihr Grund existiren. „Der Grund, sagen Sie, ist eine Existenz, die nur insofern Nicht-Existenz ist, in wiefern sie noch nicht existirt.“ In diesem „noch nicht“ meinen Sie den Unsinn zu bergen. Aber hiemit schieben sie eine Zeitbestimmung ein. Null, sagen Sie, ist nur in sofern Null, in wiefern es noch nicht Etwas, z. B. eins, zwei, drei u. s. w. ist. Wir schenken Ihnen die Behauptung, daß aus Null durch Null eins, zwei, drei — aus Nichts Alles durch Nichts entstehen könne — aber diese Behauptung auch unberücksichtigt — wann war Ihr noch nicht, in welcher Epoche der absoluten Identität spielte Ihr nicht seyender Grund, Ihre nicht seyende absolute Identität, Ihre Natur, Ihre bloß objective absolute Identität, die Rolle, die Sie ihr zu spielen geben? „Vor aller Existenz“ — antworten Sie, müssen Sie antworten; denn sie ist ja das Prius sogar der seyenden absoluten Identität, das Prius Ihres Gottes zugleich und Ihrer Welt. Nun ist zwar nicht zu begreifen, wie etwas, was es auch sey oder nicht sey, Grund, Grundlage, Natur, oder wie Sie das Unding, das noch kein Ding, das Unwesen, das noch kein Wesen, das Nichts, das noch kein Alles ist, nennen oder betiteln wollen — es ist nicht zu begreifen, sag' ich, wie so etwas oder nichts vor dessen eigener Existenz hat existiren können — uns ist sogar unbegreiflich, wie Objectives, sey dasselbe so bloß wie es wolle, vor allem Subjectiven, hat stattfinden können; aber auch dies dahingestellt frag' ich nur: hat Ihr Grund, Grundlage nehmlich (denn in Ihrer Sprache heißt, sagen Sie, Grundlage Grund) angefangen oder nicht? „Er hat nicht angefangen,“ antworten Sie; aller Anfang, selbst

der seyenden absoluten Identität, ist später; denn es müßte ja jeder Anfang einen Grund, wie jedes beginnende Bauen, geschweige fertiges Gebäude, eine Grundlage haben. Ihr Grund ist demnach ewig, und zwar das einzig Ewige; denn ewig nennt man, und nennen sogar Sie selber, was ohne Anfang ist. Die Natur also, die nicht seyende absolute Identität, ist also als Grund ihres eigenen Seyns ewig, und als solcher allein ewig. Sie ist also der Urgrund, das heißt zugleich der Grund der Ursache und aller Sachen. Aber dann kömmt ihr ja nicht nur das Prädicat des Seyenden, sondern des Ewig-Seyenden zu, des absolut Seyenden, und (weil doch am Ende das Absolute, das Ewige, das einzige wahre Seyende ist, da alles Andere höchstens das Daseyende (das in der Zeit Seyende) genannt werden kann) — des Alleinseyenden. **Die Natur** ist also allein, nach Ihrer Lehre, wie Jacobi behauptet; denn für alles Andere, was Sie daraus deducirt haben, darauf haben folgen lassen, giebt weder Kopf noch Herz eines vernünftigen Menschen einen Heller. Ihr Gott und Ihre Welt sind für uns mit Vernunft, Verstand und Sinn begabte Menschen schlechterdings nichts werth, von gar keiner Bedeutung, bloße sich selbst aufhebende Widersprüche, wahre Nichtigkeiten, weil sie beide im ewigen Nichts gegründet sind — ein Schein-Eins und eine endlose Schein-Zahl, die bloße Brut Ihrer Mutter-Nulle. Wir halten fest auf das Axiom: Aus Nichts durch Nichts wird Nichts. Ist die Natur das Erste, ist die Natur das Ewige, das vor allem Anfang war, ist die Natur das Allbegründende (Principium Principiorum) so ist schluß- und folgerecht die Natur Gott. Denn Gott nennen wir in unserer Sprache das Erste, das Ewige, das vor allem Anfang war, ist, und seyn wird, das Allbegründende, weil das allerschaf-

fende Urwesen — das Principium Principiorum, Causarum et Effectuum.

Die seyende absolute Identität nennen Sie (S. 7) Gott im eminenten Verstande, Gott als Subject. So hat noch kein lautwerdender Verstand Gott genannt, denn das hieße Gott Nichts nennen. Was kann man sich bei Nichts anders denken, als seyende absolute Identität in nichtseyender absoluter Identität gegründet? oder was läßt sich bei nichtseyender absoluter Identität, die seyende absolute Identität, anders als absoluter Widerspruch, d. h. Nichts denken? Daß Sie gerade den eminenten Verstand besitzen, der dazu gehört, sich Gott als Subject zu denken, mag dahingestellt seyn; aber was wissen Sie von Gott als Subject, wenn er ihrem eminenten Verstande ein solches ist? Kennen wir doch nur das Objective von jedem noch so winzigen Subject — und Sie wollen uns einbilden, daß Sie das Subjective im höchsten Object aller erkennenden Subjecte kennen. Uns andern Sterblichen ist kein Innerstes irgend eines Einzeldinges, nicht einmal das Innerste eines Funkens, aufgeschlossen — und Ihnen ist das Allerinnerste der Geistersonne aller Geister und Welten aufgethan!!!

Aus Baggesen's Briefwechsel.

I.

Baggesen an Reinhold.

Marly, den 1. Juli 1810.

— — — —

Als ich gegen das Ende des vorigen Jahrs dahin gekommen war, Nichtdaseyn meinem so bestimmten Daseyn, nicht bloß in den hitzigen sondern auch in den kalten Momenten meiner Qual, vorzuziehen — blieb meinem nun einmal unsterblichem, es mithin aushalten müssenden Geiste nichts übrig als das Seyn. Alles andere war mir zum Eckel geworden. Auf einem einsamen Spaziergang, das Herz blutend, die Seele voll Verzweifelung, die vom Treiben der Welt um mich herum gepeitschte Galle voll Haß, ward ich inne, daß ich doch noch an Etwas hienge, und zwar inniger als je, an Gott. Das Innewerden einer in meinem Innersten untilgbaren Religion versetzte mich in einen namenlos wehmüthigen, aber zugleich namenlos seligen Zustand. Ich fiel auf meine Kniee, betete laut und lange, fand die alte Welt um mich verschwunden, sah einen neuen Himmel und eine neue Erde durch strömende Thränen, und schwur auf's neue dem Schöpfer derselben ewige Treue. Ich war indessen noch so gedankensauer vom alten Kantischen Sauerteig, daß ich Gott wegen meiner äußeren Andacht und meines lauten Gebets (worin ich

indeß um nichts als moralische Stärkung gebeten) gleich darauf um Verzeihung bat. Was in mir vorgegangen, vernichtete indessen ganz eine andere alte Kantische Grille, die ich mir zu eigen gemacht, die nehmlich von meiner nicht bloß unbedingten, sondern absoluten Freiheit. Ich fühlte tief, daß ich zwar unbedingt wolle, aber auch mit der innigsten Ueberzeugung, daß ich nicht das Wollen in mir selbst hervorbringe. Wie es mir dennoch zugerechnet werden könne und müsse — wie es zugieng, daß ich mich nach einer Selbstbestimmung, die nicht meinem Selbst gehörte, besser finden könne — gottgefälliger dadurch, nicht daß ich zu Ihm gegangen, sondern daß ich zu Ihm gezogen — wie es zusammenhieng, daß ich mich von Grund aus bekehrt fühlte, ohne doch mich selbst bekehrt zu haben — wie ein Act der Gnade mein grenzenlos strenges Gewissen **beruhigen** konnte? ward mir Aufgabe, die zu lösen, nächst dem Fortwandeln auf dem Wege religiöser Tugend, mir das Wichtigste schien.

Monate lang hatte ich nichts geschrieben — so daß ich beinahe das Stylisiren vergessen hatte — Jahre lang nur Gedichte hingeworfen, so daß ich beinahe alles methodische Denken, das ich ohnehin selten geübt, verlernt hatte — Bücher habe ich nicht, weil ich sie fast alle längst um Brod habe verkaufen müssen. So setzte ich mich hin, mit dem festen Vorsatz, eine Wissenschaft, und zwar eine Grundwissenschaft zu erfinden. Glückt es Dir nicht, sagte ich, bist Du nicht zum Philosophen geboren. Glückt es Dir, bist du es. Ich wählte demnach die Wissenschaft, die mir am fremdesten war, die ich durch und durch in ihren Elementen rein vergessen, und eigentlich auch nie gelernt habe: Mathematik.

Mein Verstand, und zumal meine Vernunft bestanden in der Probe — über alle Hoffnung und Erwartung.

Denn es fand sich, daß was ich nach einigen Wochen anhaltender Meditation über bloße Zahlen und Linien aus mir selbst herausgebracht, Euclids (den ich nachher lieh) nicht unwürdig war, und daß ich sogar, ohne Hülfe, dahin drang, einzusehen, daß unser Zahlsystem binarisch seyn sollte. Während dem Meditiren war ich indeß auf manches Andere gefallen, z. B. auf die Idee einer Arithmetik und Geometrie begründenden Wissenschaft, die ich in der Mathesis prima fand — auf die Idee einer Mathematik und Logik begründenden Wissenschaft, die ich ganz erfand, und reine Symbolik nannte: Logica pura, von λογος. Die Idee, und der Entwurf dieser letzteren, wovon ich nie gehört, nie gelesen, und wovon, wie ich glaubte, vielleicht kein Sterblicher vor mir geträumt (denn, sagt' ich, ich müßte sonst davon gehört oder gelesen haben) bestimmte mich, durch die unmittelbare Befriedigung, die sie meinem denkenden Verstande gab, durch das ganz neue Licht, das mir darin über menschliche Wissenschaft überhaupt aufging, durch die Unendlichkeit der möglichen Ansichten des Universums, die sie mir auf einmal klar darstellte, durch die Lösung allerlei mir bis dahin unauflösbaren Probleme, die sie mir lieferte, von jetzt an der Poesie zu entsagen, und meine mir vergönnten Geisteskräfte der Philosophie zu widmen.

Wie ich danach verlange, Dir die bisherigen Resultate meines Glaubens und Wissens mitzutheilen, kann ich Dir nicht beschreiben. Noch dringenderes Bedürfniß meiner Seele ist es aber Dir zu sagen, in welchem Grade ich Deine ächtphilosophische Bemühungen jetzt würdige. Wisse denn, mein Reinhold, daß ich Deine Schriften überhaupt nebst den Jacobischen, nach ziemlich ausführlicher Prüfung der übrigen Versuche seit Leibnitz, für die einzigen nicht sophistischen halte — und gewis-

sermaaßen für das bisherige Non plus ultra philosophischer Wahrheit, in wiefern ihr beide die sophistische Unwahrheit oder Scheinwahrheit bekämpft. Einen tieferen Sinn kann ich mir nicht denken als Jacobis, einen helleren Verstand und ein reineres Bestreben nicht vorstellen als Reinholds. Mehrere Deiner Abhandlungen scheinen mir sogar in philosophischer Rücksicht über alle, von Platons Dialogen ab bis zu Hemsterhui's oder Jacobis, ragend als vollkommene Meisterstücke, omnibus numeris absoluta; so sehr, daß ich unmittelbar nach der Lesung einer solchen, mich an Dich als denjenigen, dem Gott alle dem Menschen mögliche Wahrheit und Weisheit anvertraut hat, wenden möchte, wie Petrus an Christus. Nichts gleicht der Achtung, der Bewunderung, der Entzückung, womit ich dergleichen Aufsätze von Dir, voll Worte des ewigen Lebens, gelesen habe. Nur stellenweise (d. h. oft acht bis zehn Seiten durch) versetzt mich der göttliche Darsteller Jacobi in eine ähnliche den Verfasser fast anbetende Stimmung. Aber, mein unbeschreiblich, wie kein anderer Sterblicher, verehrter und heiliggeliebter Reinhold! ist es Wahnsinn in mir, daß ich Deine formale Elementardarstellung des Denkens als Denkens, so wenig verstehe, und noch weniger, als die Jacobischen Materialgefühle des Glaubens als Glaubens? Ist es Wahnsinn von mir, daß ich nicht einsehen kann, worin sich Bardilis System (ich habe seinen Grundriß nicht bloß gelesen, sondern gleichsam selbst nachconstruirt) von jedem andern Identitätssystem unterscheidet? Heißt sein Denken als Denken was anderes als A als A — Ich als Ich — Identität als Identität — Setzen als Setzen — mit anderen Worten: Logik als Logik. Ein Prius κατ᾽ ἐξοχήν wird ja auch von allen den Anderen angenommen, und eine Manifestation der Gottheit, — ihrer Gottheit nehmlich. Ihr Verfahren ist ja auch ein

Denken als Denken in seiner Anwendung. Daß Bardili die Logik gereinigt hat, finde ich ein unsterbliches Verdienst; allein — kann aus der bloßen gereinigten Logik eine Erkenntniß des Urwahren construirt werden? Gesetzt, es könne — so würde ja daraus folgen, daß das Urwahre nichts Reales, sondern bloß was formales sey. Oder ist die Logik etwa eine Realwissenschaft? Gesetzt, sie sey es; wie geht es denn zu, daß sich außer ihr eine Physik denken läßt? Mir ist allerdings die Logik nicht nur eine Realwissenschaft, sondern die einzige reale Wissenschaft; allein sie enthält auch, nach meiner Ansicht, nicht bloß mehr als Vorstellen, sondern mehr als Denken, nicht bloß ein Prius κατ' ἐξοχὴν sondern ein posterius κατ' ἐξοχὴν, läßt sich mithin nicht in bloße Formeln auflösen. Der Logos, der uranfänglich bei Gott war, und Gott war, ist Fleisch geworden, und wohnt unter uns — so meine Logik, die nicht bloß anschaut, sondern will, nicht bloß theoretisch sondern practisch zugleich ist — wie meine Vernunft, und wie die Vernunft überhaupt. Bloßes Denken als Denken scheint mir nichts wie Verstand als Verstand.

Wahre Metaphysik kann mir nun freilich nichts Anderes als reine Logik seyn; und ich zweifle, daß sie irgend einem vernünftigen Denker etwas Anderes seyn könne; aber mit wahrer Metaphysik, gesetzt ich erreichte sie, reiche ich nicht aus — oder ich reiche zu weit. Denn ist sie bloß auf mich beschränkt ɔ: Realwissenschaft meiner Individualität, reicht sie für Andere nicht hin — ist sie unbeschränkt ɔ: Realwissenschaft aller Vernunft überhaupt, reicht sie zu weit für mich, der ich ja doch in nichts = Gott seyn kann. Wie soll ich also durch vollendete Metaphysik (reine Logik) zu einer wirklichen Moral (wahren Religion) gelangen? Kann ich denn (z. B.) durch reine Mathematik allein zur Naturkunde gelangen?

Was hilft mir alles Wissen ohne Wollen? „Das durch sich selbst, vermittelst der vollendeten Analysis, bewährte und vergewisserte Gedachtgewordene Denken als Denken in der Anwendung ist die Manifestation des Urwesens am Wesen der Dinge.“ Ich will das gerne zugeben — ich habe nie gezweifelt, daß mein Denken, wie alles Andere eine Offenbarung der allwaltenden Gottheit sey. Aber warum ist mein Denken gerade κατ᾽ἐξοχὴν diese Offenbarung? Warum offenbart sich die Gottheit — oder warum manifestirt sich das Urwesen zuverlässiger in meinem Denken als Denken, als in meinem Glauben als Glauben — oder Handeln als Handeln — oder Seyn als Seyn — oder Wollen als Wollen? (Meines Bedünkens offenbart es sich am kräftigsten im letzteren) *). Worin besteht der Vorzug dieser in sich selbst zurückkehrenden Thätigkeit vor der Fichtischen — die ja auch diese ist — worin besteht der Vorzug einer solchen Theorie des Gedankenvermögens vor der Theorie des Vorstellungsvermögens? Denken ist zwar nicht bloß mehr, sondern was ganz Anderes als Vorstellen — aber beide haben doch im Menschen dasselbe Subject. Warum ist es denn weniger subjectiv als das Selbstbewußtseyn? Oder wenn das Denken als Denken nicht mein Denken ist, wie kömmt es denn in meinem Denken vor? Worin unterscheidet sich das Nichtdenken — die Nichtidentität — das im Denken zu vernichtende von dem Nicht-Ich — der Differenz — der Materie — demjenigen überhaupt, das die Setzer, die Zusammensetzer, und die Zahlmystiker in ihren That-thaten auch vernich-

*) Denn mein Denken ist zwar, so wenig als sonst irgend etwas, ohne Gott, zu erklären — mein Wollen des Guten aber nicht ohne einen — nicht bloß verständigen, sondern heiligen Gott — zu erklären

ten? —— „Das sind lauter wahnsinnige Fragen!" zuckst du die Achseln, „die daher rühren, daß ich mich nicht auf den wahren Standpunkt gestellt habe." Ich glaube aber, mich in diesen, so gut wie ehmals in den kantischen, in den fichtischen, in den cartesischen, in den spinozischen, gestellt zu haben; denn ich habe alles so gesehen, wie es daraus gesehen werden kann, consequent, bündig, wahr zum Blenden — aber wahr im Cirkel, wenn A = B ist, so ist B = A. Es ist ein System, ein speculatives System aus einem Stück, aus einem Satz, aus einem Gesichtspunkt, und auf einem Standpunkt. Dergleichen dürften wir wohl noch zwanzig bekommen, alle consequent, bündig und zum Blenden wahr — wenn nur ihnen ein einziges Anderes, zu ihrem Stück anderswoher hinzukommendes, als darin enthalten, zugegeben wird. Durch dies Andere, ohne welches sie sich doch nicht behelfen können, weil in der bloßen Identität schlechterdings nichts zu analysiren ist, geht aber ihr Hauptstück verloren. — Die Hülfstruppen fressen nicht bloß das eroberte Land, sondern am Ende den Eroberer selbst — und so wird jede Philosophie aus einem noch so geistigen Stück Materialismus. Nehme man auch zehnmal die Manifestation des Urwesens als Grund- und ersten alleinigen Satz — ja nehme man das Urwesen selbst, Gott, als solchen an — zum Bau eines Systems werden Materialien erfordert, und wären diese Materialia auch nur Formalia. Denn aus dem schlechthin Einfachen läßt sich nichts construiren. Der Mathematiker hat zu seiner Geometrie nicht bloß eine grade, sondern auch eine krumme Linie nöthig — den Cirkel nehmlich. Die Unmöglichkeit der Quadratur des Cirkels sollte hinreichen, dünkt mir, jeden Philosophen von dem Unternehmen eines singularischen Systems abzuhalten. Und Gott sey Dank, daß keine Quadratur

des Cirkels gelingen kann! Gott sey Dank für den nothwendigen Dualismus! Wir würden sonst nicht seyn und Ihn anbeten können, mein Reinhold!

Glaube nicht, daß ich diese edle Bardilische Speculation über Das Denken als Träger des subjectiven und objectiven Universums verkenne — am wenigsten so wie sie sich in deiner noch edleren Seele abgespiegelt hat! Es ist ein Standpunkt und Gesichtspunkt mehr, (obgleich meines Bedünkens, nicht sehr wesentlich verschieden von Descartes und Leibnizens) allein es ist nur ein Punkt mehr im Cirkel der Wahrheit, außerhalb dem Mittelpunkt, der nur in Gott seyn kann. In Ihm allein kann das Principium cognoscendi mit dem Principio essendi zusammenfallen, weil Er allein urdenkt, und zu seinem Denken als Denken kein Nichtdenken — zu seinem Ursatz keinen Heischesatz nöthig hat. Nie, in Ewigkeit nie, werden wir, auch mit der innigsten Ueberzeugung, daß Er gewisser da sey, als wir selbst und alles Andere, einsehen, begreifen und demonstriren können: Wie aus seinem Urseyn das Endliche folge. Nur durch einen Sprung aus der Identität des Denkens als Denkens (den ich aber lieber einen Salto vitale als Salto mortale nennen möchte) kommen wir zu uns selbst als begrenzte und beschränkte, darum aber auch demüthige Wesen, die da glauben und anbeten, und sich in andachtsvoller Demuth und demüthiger Andacht bescheiden: nicht zu wissen, was Er allein weiß: Wie Daseyn möglich sey. Eine reine Logik hat er nur in unserer Vernunft gegeben, und es ist vielleicht unsere eigene Schuld, wenn sie noch nicht einleuchtend geworden ist — in dieser sehen wir aber nur wie Seyn wirklich ist, nehmlich durch Wegfallen jedes Widerspruchs: als Gott in Gott durch Gott (die einzige Wahrheit die keinen Widerspruch enthält) aber nicht wie

die Welt durch Gott möglich sey. In der vollkommenen Unwissenheit hierüber, weil es nicht ein Cogitatum sondern ein Factum ist, nehmen wir, trotz dem Widerspruch, gläubig an, Er habe sie erschaffen. Ich brauche Dir nicht zu sagen, daß hiemit der Dualismus gegeben ist.

Den rationalen Realismus nehme ich an, aber nicht als rationaler Unicismus, sondern als rationaler dualistischer Realismus der Erkenntniß. Daß quoad principium essendi alle Materie Geist sey, daß an sich was wir Materie nennen nichts als Erscheinung, und dadurch bewirkter Schein des Seyns sey — versteht sich der Vernunft von selbst. Dies ist Urwahr; aber darum auch nur in und für den Urwahren. Wir sind aber nicht, und das gesammte Universum nicht, urwahr — wir können zwar in der tiefsten Tiefe unserer — uns so wenig als der höchste Sternenhimmel, den sie abspiegelt, gehörenden — Vernunft jene Urwahrheit mit schaudernder Andacht erblicken, weil wir Gott darin erblicken — aber diese Tiefe zum Gebrauch unsers Wissens so wenig heraufziehen, als den Himmel aller Himmel herunterreißen — ihr Bild im Auge kann uns bei unserer Speculation leiten; aber nicht derselben zum Faden dienen; denn es läßt sich das Bild der Urwahrheit noch weniger als das Bild des Lichtes spinnen.

So viel von meiner Unfähigkeit, Dein neues System für mehr als einen interessanten Versuch mehr, Unmögliches zu leisten, anzusehen — in wiefern ich es durch Bardili zu kennen glaube, der aber kein System daraus machen wollte, nur Reinigung beabsichtigte. — Bis zum Krankwerden habe ich, nachdem mir Kant, Hume, Fichte, Schelling, Jacobi, Hemsterhuis, Spinoza und Bruno sogar klar geworden — Bardili selbst leicht und faßlich, Deine Erläuterungen und Erklärungen dieses Systems

vom Nr. 4 im 1sten Heft der Beiträge bis zu Nr. VI im vierten — studirt, gelesen und wieder gelesen — oft über die grenzenlose Stumpfheit meines Kopfs verzweifelnd, und nicht selten darum das Philosophiren aufgeben wollend — oft gegen Dich aufgebracht, wie gegen keinen Schriftsteller in der Welt, der Folterung wegen — ohne eine einzige Periode — ohne eine einzige der 77 Erklärungen der Elementarlehre, auch nur von Weitem zu verstehen. Ich wollte es indessen durchsetzen, und las zu diesem Behuf, um mich mit Deinem analysirenden Vortrag vertraut zu machen, Deine an sich herrliche Theorie des Vorstellungsvermögens von Anfang zu Ende wieder durch — Alles vollkommen verstehend — allein nach dieser Lectüre blieben mir die Elemente des rationalen Realismus durchaus undurchdringlich und unverständlich wie zuvor. Platons Timäus*) ist mir plan, prosaisch und gemein menschenverständlich dagegen. Ich verstehe nehmlich die Sprache, die Diction, das Grammaticalische darin schlechterdings nicht. Dies ist mir um so unbegreiflicher, da ich in allen anderen Büchern, Abhandlungen, Aufsätzen von Dir, ohne Ausnahme, nicht nur Alles klar und deutlich, sondern musterhaft rund, und leicht und faßlich finde.

Gewissenhaft habe ich mir den Kopf geplagt um herauszubringen, warum Du das als (ich weiß wohl es ist das lateinische quâ) immer wiederholst, und durch die ewige Wiederholung einer trennenden Partikel den Sinn in jeder Periode zersägst, daß alle Continuität der Gedankenfolge dadurch unmöglich — mir wenigstens

---

*) Apropos von Platons Timäus. Ich glaube, daß die eigentliche Philosophie im Wesentlichen seit demselben keinen einzigen wahren Fortschritt gethan habe — und daß sie wohl thäte bis zu diesem Ausgangspunkt wieder rückwärts zu gehen.

unmöglich wird. Denn, wenn ein Styl, der aus lauter Thesen, Antithesen, Synthesen und Epithesen besteht, noch durch lauter Parenthesen zerschnitten wird, geht alle Einfachheit der Darstellung (für mich) verloren. Z. B.:

„22 Erklärung. Zusatz I. (IV. Heft, 131.) Da das Wesen, (als solches) im Grunde, (als solchem) in der Ursache und Substanz, (als solcher) und im Prius κατ' ἐξοχὴν (als solchem), in ihrer schlechthin unzertrennlichen Verbindung besteht: so ist die im Wesen (als solchem) berechnete Individualität nicht nur nicht weniger im Prius κατ' ἐξοχὴν (als solchem), denn in der Substanz und Ursache (als solcher), und im Grunde (als solchem) berechnet; sondern auch (weil das Prius κατ' ἐξοχὴν die absolute Urquelle alles Seyns ((das Principium Principiorum (((d. h. das Prius κατ' ἐξοχὴν))) ist), so ist die Individualität auch im Grunde, und in der Substanz und Ursache nur darum berechnet, weil sie im Prius κατ' ἐξοχὴν, und durch dasselbe, berechnet ist."

Warum alle diese: als solches? Welche menschliche Denkkraft denkt nicht bei Wesen: **Wesen als Wesen?** Was sollte sie sich anders dabei denken können? Gesetzt sie dächte was anderes dabei, d. h. daß sie nicht dächte, die Phantasie nur das Wort Wesen aufnähme, und sich etwa Unwesen dabei phantasirte, wie kann diese Verwechselung durch die Parenthese corrigirt werden? Dieselbe gedankenlose Phantasie, die Unwesen bei dem Wort Wesen verstanden hat, wird ja den Mißverstand auf die Parenthese übertragen, und Unwesen, als solches, dem als solches unterschieben, wie sie es dem Wesen unterschob? Wie kann ein **als solches** (worin gar kein Merkmal des festzuhaltenden

Begriffs erscheint) das positive Wort des Begriffs deutlicher machen? Was ist Wesen, quà solches! Wesen! Ich weiß bei Gott nicht was es sonst seyn könnte. Wenn jemand „lebendiges Wesen als lebendiges Wesen" sagt, begreife ich zur Noth, was er damit einschärfen will, die besondere Bestimmung nehmlich als lebendig oder als wesentlich; er würde sich aber doch faßlicher ausdrücken wenn er „lebendiges Wesen, als lebendiges" — oder „lebendiges Wesen, als Wesen" sagte; denn **lebendiges Wesen als lebendiges Wesen** kann sonst nur durch den Context als Nicht-Tautologie verstanden werden. Alle logische Substantive aber können unmöglich anders als quà talia verstanden werden. Wesen hat keine andere logische Bedeutung als essentia quà essentia — zumal wenn es einzeln und ohne weitere Bestimmung steht — so auch Grund — Ursache — Substanz — Prius κατ᾽ἐξοχὴν ꝛc. Beim Prius κατ᾽ἐξοχὴν (als solches) entsteht sogar eine logische Hemmung der Gedankenfolge: denn man frägt sich: wird darunter Prius κατ᾽ἐξοχὴν quà prius? oder Prius κατ᾽ἐξοχὴν, quà κατ᾽ἐξοχὴν? verstanden? Man sollte glauben, Du seyst gewohnt die Worte alle Augenblicke in anderer Bedeutung zu gebrauchen, was Dir gerade von allen Schriftstellern am wenigsten wiederfährt. Allerdings werden diese Worte von den neuesten Philosophen (und von den sogenannten Popularphilosophen fast immer) so beliebig gebraucht, in so verschiedenen Bedeutungen o: Unbedeutungen, daß wahre Camäleone und Proteusse daraus am Ende geworden sind. Wird aber ein angehängtes als einen solchen Proteus binden? Um ihn wirklich zu binden, müßte ja der Leser im Voraus Deinen Sinn des Worts wissen, also die ganze reine Logik als Wissenschaft inne haben, die eben erst durch diese Worte entstehen soll. In

allen Deinen Schriften (diese Demonstrationen der Bardilischen Gedankenlehre ausgenommen) scheinen mir die Worte durch ihre Wahl und Stellung so identisch an sich und nicht identisch unter sich (d. h. wahr), daß ich mich wundere, wie man darüber klagen könne, daß die Metaphysik keiner anschaulichen Construction ihrer Begriffe fähig sey. (In Parenthese: diese Construction durch symbolische Wortbestimmung und Sicherung der Wortbestimmung ist meine Philosophia prima, wodurch ich Logik, Arithmetik und Geometrie, als eben so viele **Vernunftausdrücke** im Endlichen, meine Manifestationen des Seyns, nicht des Urseyns,*) begründe). Den Socherschen und — zum Theil auch Jacobischen — eigentlich aber popularphilosophischen Gemeinspruch: „Geist läßt sich nicht schreiben," den Bardili so gründlich wahr findet, finde ich grundfalsch. Was sich denken läßt, läßt sich aussprechen, was sich aussprechen, schreiben — mithin läßt sich Geist schreiben. Das Vermögen des Bezeichnens unserer Gedanken gab uns der große **Weltzeichner** (Schöpfer: denn Er denkt nur Sich Selbst) in und mit unserem Denken; und ich weiß nicht was unser Denken ist, wenn es nicht ein ursprüngliches Nachzeichnen der einzelnen göttlichen Gedanken ist. Dies Nachzeichnen versuchen wir nun mit allerlei Farben, die uns auch gegeben sind (nicht in der Vernunft, aber in den Organen der Vernunft, nachdem ihr Licht gespalten wird) in geometrischen Figuren — in Zahlen — in Worten — in Rede und Schrift — und denken in der That nur, in wiefern wir zeichnen. Es ist mir unbegreiflich, wie dies nicht Allen einleuchtet, und Allen ein Licht über das

*) Zwar des Urseyns auch, aber nicht unmittelbar — unmittelbar nur des Seyns durch das Urseyn ɔ: des Daseyns durch Gott.

wahre Philosophiren giebt, das wahrlich kein bloßes Speculiren ist ɔ: — Abspiegeln ohne Zeichnen. Nun sehe ich zwar in Deinen Elementen einen Versuch, vernünftig zu zeichnen, und ich zweifle nicht, mein Reinhold, daß Du innerlich viel vernünftiger zeichnest als ich (weil deine Vernunft theils durch Abwesenheit poetischer Phantasie, theils zumal durch größere Reinheit des Herzens, reiner ist als die meine); aber deine äußere Zeichnung bleibt mir gewissermaaßen durch deine alle Farbe auflösende Deutlichkeit unsichtbar. Du scheinst mir in diesen Elementen die reine Vernunft gar zu rein darstellen zu wollen. Aber, mein theuerster Reinhold! ist unsere menschliche Vernunft 1) eine reine Vernunft? 2) kann sie ohne etwas, das nicht sie selbst ist, **dargestellt** werden?

Ferner: Gesetzt, reine Logik sey die eigentliche wahre Philosophie — wenn Bardili und Du unter reiner Logik verstehet: „durchaus sich selbst verstehenden, sich „wechselseitig in seinen Symbolen erklären„den, als **Arithmetik, Geometrie,** und **Ethik,** „sich bewährenden, allgemeinen, allgemein„gültigen, und allgemein gelten sollenden „Ausdruck des **Mensch** in uns gewordenen „**Logos**" — so ist es wenigstens die Philosophie, die meine ganze Seele, als Basis menschlicher Erkenntniß, sucht — Gesetzt, sage ich, reine Logik sey die bisher verfehlte Wahrheit, wie sollte sie sich in Worten nicht etwas lebendiger ausdrücken, als in Linien und Zahlen? Was sind diese Worte, wenn sie gar nichts Bildliches haben? Schlechte Zeichen, mein Reinhold, weil sie für den reinen Begriff nicht einfach genug sind! Sie müssen als Worte durch das lebendige Bild, welches den Zahlen fehlt, vergüten, was ihnen an figürlicher Unverkennbarkeit abgeht — sie müssen durch Leben des

Bildes, Lebhaftigkeit der Farbe, und Ansprechen des Gemüths, (welches den richtigen aber todten Figuren der Geometrie fehlt) vergüten, was ihnen an Bestimmtheit abgeht — mit einem Wort, sie müssen nicht bloß gedacht, sondern gefühlt werden können. Verzeihe mir diese Mittheilung meines Mißbilligens des durch ewige Verdeutlichung unsichtbar werdenden Vortrags deines gewiß an sich eben so klaren als hellen Denkens — verzeihe mir sie, wenn sie Dir nicht sogleich (nach dem was ich Dir sonst über deinen Werth und deine Würde eben so wahr äußere) als höchste Huldigung meiner Dich liebenden Seele einleuchtet. — Wahrlich, mein Reinhold! kein Sterblicher liebte Dich je inniger als der von Dir in seiner Schwäche zwar gekannte, in der Art seiner Stärke aber theils überschätzte, theils verkannte Baggesen — und schwerlich verehrt und bewundert Dich jetzt unter den Lebenden Einer, wie er! Laß es Dir auffallen, daß dieser dein treuer Jünger und Schüler, der Dich in 99 Hunderttheilen deiner Offenbarung, wie seine eigene Gedanken versteht, in einem einzigen besondern Hunderttheilchen Dich nicht versteht, und schließe daraus, wie Dich Andere verstehen müssen. Gieb diese diejenigen, für die Du schreibst, beleidigende künstliche Verdeutlichung deines natürlichen Styls auf! Schreibe, wie Du denkst — nicht wie Du nichtdenkst (jedes eingeschaltete **als solches** ist ein Nichtdenken als solches) und belehre die Menschen menschlich, d. h. durch Mitanwendung deiner Bildkraft, die auch eine göttliche Kraft des fleischgewordenen Logos, in ihrer Reinheit, ist! Es liegt mir um so mehr am Herzen, weil ich überzeugt bin, Du könntest uns, und vielleicht Du allein, das Höchste liefern was menschliches Denken bis jetzt zu liefern im Stande ist. Doch was weiß ich? hast Du es vielleicht schon geliefert? Rede

ich Dir in allem diesen vielleicht von einem von Dir längst vergessenen Traum? Ich Armer, weiß ja nichts von Deinen philosophischen Arbeiten seit den Beiträgen — weiß nicht einmal, ob Du seitdem etwas herausgegeben hast — weiß auch nicht einmal, ob Bardili noch dein Messias sey? Wenn er es noch ist, gestehe ich Dir, daß ich ihn zwar für einen weit besseren Propheten, als Kant, oder Fichte, oder Bouterweck, oder Schelling, aber so wenig für den wahren Messias, daß ich ihn vielmehr nur für einen Apostel des Leibnizirten Descartes halte. Uebrigens war mir bei deiner apostolischen Demuth von jeher zu Muthe, wie bei des Socrates, wenn er öfters behauptet, „er lerne Alles was er wisse von diesem oder jenem Sophisten.“ Christus war doch das Muster aller Tugenden; indessen übertrieb er nie die Bescheidenheit so weit, zu behaupten: er sey nur ein Erklärer und Erläuterer des Moses, wenn auch des Gesetzes überhaupt, das wohl auch mehr oder weniger diesem besonderen Gesetzgeber hätte vorschweben können. Wenn die übrigen Philosophen zu viel Eigendünkel haben, so scheinst Du, mein Reinhold, von jeher zu viel Bescheidenheit gehabt zu haben; denn diese als ein Mehrhalten auf fremde Fähigkeit wie auf eigne, kann auch übertrieben werden. Wenn ich jetzt deine Theorie d. V. V. lese, fällt mir auf, daß Du damals schon weiter warst als Fichte je gekommen — so wie deine Briefe über die kantische Philosophie mehr Philosophie enthielten als die kantische Kritik selber (die meiner innigsten Ueberzeugung nach das Gegentheil aller Philosophie, so gar der sceptischen, die philosophischer ist) enthält. Gott verzeihe Dir diese Bescheidenheit! Was weiß ich aber in meiner Unwissenheit seit Jahren, wie es in dieser Rücksicht mit deinem Philosophiren jetzt steht? Ob Du nicht vielleicht eben so tief auf Bardili wie auf seine

Vorgänger, nachdem Du sie nach und nach Alle in ihrer möglichsten Herrlichkeit gezeigt, d. h. das Wahre in ihnen hervorgehoben und durch deine reinere Seele zurückgestrahlt, jetzt herabschauest. Dies sollte mir aber leid thun. Denn ob ich gleich Mühe habe, mich mit gewissen Bardilischen Schwabitäten, zumal mit seinem äußerst langweiligen Tabaksdiscurs über das Verhältniß des Verstandes zur Rechtschaffenheit — wo Verstand wenigstens Vernunft heißen sollte — auszusöhnen; ob ich ihn gleich wegen seines beinahe Kantischen Hasses aller Phantasie (die schönste Gabe Gottes unmittelbar nächst der Vernunft) nicht lieben kann — so hat doch kein Denker (Plato ausgenommen) tiefer in meine eigene Denkkraft hineingeblitzt, als er in einzelnen Stellen seines nächtlichen Grundrisses. Zweitens habe ich, wie bei keinem, bei ihm meine Lieblingsparadoxen, wovon ich wähnte, sie wären allein auf meinem Boden gewachsen, und wahre individuelle Entdeckungen, gefunden. Als ich ihn, unmittelbar nach meinen eigenen Versuchen, mich allein im Denken zu orientiren, las, stieß ich alle Augenblicke auf kühne Behauptungen, die ich mir, als kühne Behauptungen, beinahe wörtlich niedergeschrieben. So fand ich in ihm z. B. meine Bemerkungen über die Copula — über 1 — und nicht weniger das Wasser auf meine Hauptmühle: „Gesetz des Denkens: Jedem wirklichen Dinge kommen widersprechende Merkmale zu, die als einander bestimmende (nicht aufhebende) Prädicate eines und desselben gedacht werden müssen — und auf diesem wirklichen subjectiven Widerspruch beruht die objective Möglichkeit einzelner Wesen.“ Ich weiß nichts, oder ich weiß, daß Erscheinung so wenig bloßes Seyn, als bloßer Schein ist; am allerwenigsten aber **beides** (das weniger als Nichts seyn

würde) **unitiv** — sondern beides **alternativ** sey — und Bestätigung dieser urdoppelten Ansicht (**An** und **Sicht** des Seyns) glaube ich in Bardili zu finden. Kant hat das „An" verworfen, wodurch nur seine ganze künstlich zusammenkritisirte Welt, trotz dem herrlichen Phänomen des Gewissens darin, nichtig wird — wie Du aber das „Sicht" verwerfen kannst, ohne deine Welt auch zu vernichten, begreife ich nicht; denn ich kann so wenig die „Scheinung" von der **Erscheinung** trennen, als „**Er**" darin und davon sich trennen läßt. Mit dem Denken, als Denken, kann ich in Ewigkeit nicht ausreichen — mit bloßer Logik in Ewigkeit weder zum Logos noch zum Alogon kommen. Mir dünkt, Gott habe mir die Logik zu Etwas, das nicht bloße Logik ist, gegeben. Es ist ja nicht genug, daß sey; es muß ja etwas seyn. Darum eben ward — oder vielmehr ist (denn alles war und wird ist im Ewigen ist) Gott **Gott** ɔ: Schöpfer. Mit dem Schöpfer ist aber die Schöpfung — mithin ursprüngliche ewige Erscheinung gegeben — ewiger unwandelbarer **Er** und ewig wechselndes und wandelbares **Scheinen** — mithin ewiger ursprünglicher Dualismus. Mir geht alles Denken aus, wenn ich mir diesen ursprünglichen (für mein Denken wenigstens nothwendigen) Dualismus wegdenken will. Er läßt sich aber nicht wegdenken; denn sogar im Brunismus und im Spinozismus ist ein versteckter Dualismus — eine Lichtseite und eine Schattenseite nehmlich: Das Ganze und der Theil. Wie also durchs Denken als Denken (auch das Prius κατ'ἐξοχὴν darin angenommen) eine Welt zu Stande kommen kann — begreife ich nicht, wenn nicht das Posterius κατ'ἐξοχὴν zugleich angenommen wird — und dann haben wir ja Platonischen, Descartischen, Leibnizischen, Newtonischen und Jacobischen Dualismus. Wie man über-

haupt durch bloße Logik zu einem Ding komme — durch bloßen Geist zum Fleisch, begreife ich nicht.

Doch es ist Zeit, daß ich dieses Schwatzen in die Luft hinein, das, so ernsthaft es mir auch ist, Dir vielleicht sehr spaßhaft scheinen wird, abbreche. Müßte ich doch ein ganzes Buch schreiben, um es als Nicht Bloßes Schwatzen zu bewähren. Trotz dem Nichtbegreifen deines ewigen Suchens einer einzigen und indivisibeln, allgemein geltenden, aus einem einzigen Prinzip deducirten vollständigen Philosophie — trotz dem schlechterdings nicht Verstehen Deiner Elemente des rationalen Realismus — waltet in meiner Seele eine fast religiöse Ueberzeugung ob: daß wir doch am Ende eines Sinnes, eines Glaubens und eines Wissens seyen. Denn überall, wo Du gegen die andern Systeme philosophirst, bin ich ganz deiner Ueberzeugung. Es geht mir mit Dir, wie mit Jacobi: alle Ausfälle Eurer Gedanken bewundre ich; ich sehe alle Eure Euch anfallende und belagernde Feinde, alle Feinde der Wahrheit, von Euch geschlagen, fühle die Ueberlegenheit Eurer Stärke und Eurer Waffen; nur kann ich Eure Festungen, von wo aus ihr die Wahrheit vertheidiget, nicht sehen, mir keinen Begriff von ihren Wällen und Thürmen, Schanzen, Gräben, Brunnen und Bäckereien, als Festungen machen. Das Denken als Denken kömmt mir zwar deutlicher als das Glauben als Glauben vor — das Glauben als Glauben zwar klarer als das Denken als Denken. Allein bei'm bloßen Denken kann ich noch weniger etwas fühlen, als beim bloßen Glauben etwas begreifen. Jacobis Festung kömmt mir vor, wie ein Graben ohne Wall — Deine wie ein Wall ohne Graben. Der Unterschied ist aber zwischen Euch, daß er nicht behauptet, seine Festung sey ein Gebäude, er nennt sie schlechthin einen bloßen Standpunkt. Du hin-

gegen behauptest, die deinige sey ein Gebäude gleicher Art, wie die Festungen der Wahrheitsfeinde — auf dem festen Boden des Wissens, wissenschaftlich angelegt, mit allen nothwendigen apriorischen Fortificationen. Jacobi greift die Feinde an, und schlägt sie wie der Todesengel in der Nacht die Ammoniter, sie wissen nicht wie, noch woher; und sie liegen todt da, ohne eingesehen zu haben, wie sie möglicherweise von unsichtbaren Waffen haben getroffen werden können — weswegen sie denn auch, nach einiger Besinnung (in wiefern sie als Wisser wirklich auch nicht geschlagen worden) wieder aufstehen. Du, gelagert aber in dem Wissen des Wissens, überall sichtbar in allen deinen Anstalten gegen sie, stellst deine Thürme den ihrigen gegenüber, schlägst sie zwar (und sie stehen nicht wieder auf; denn sie sehen ein, daß sie todt geschlagen sind) aber — es kommen immer Andere mit neuen Thürmen wieder. Sie lernen nehmlich, durch den ewigen Krieg, immer besser die Taktik.

Giebt es denn gar kein Drittes, mein Reinhold! zwischen dem Glauben als Glauben, der nur Tugend — und dem Wissen als Wissen, das nur Kenntniß befördert — keine Tugend und Kenntniß gleichbefördernde Weisheit? Sollte Philosophie nur — entweder, nach Jacobi, bloß practisch, oder, nach Dir, bloß theoretisch seyn? oder sollte sie nicht vielmehr ein Streben nach einer **erkenntlichen** *) **Erkenntniß** seyn = nach einem verständigen Glauben, und einem vernünftigen Wissen in inniger Vereinigung der zween Urkräfte unseres dualischen, das heißt bedingten und unbedingten, Seyns? Sollte die Philosophie in ihrer Richtung, auf ihrem Gange, in ihrem Ver-

*) Dankbaren. Es ist schön, daß das deutsche Wort Erkennen auch eine practische, religiöse Bedeutung hat.

fahren, nicht die Diagonale alles wirklichen Daseyns einschlagen, das so weit unser symbolisches Wahrnehmen reicht, nirgends einseitig ausfällt, und jede grade Linie wie jeden vollkommenen Cirkel außerhalb der bloßen Vernunft unmöglich macht, die Diagonale des endlichen Unendlichen?

Du bringst auf Wissen, aller Philosophie einmal für allemal, Ende machendes Wissen. Dir genügt nicht, Gottes Daseyn im Glauben kräftig und klar wahrzunehmen, Du bist nicht zufrieden, bis Du es ruhig und deutlich, wie die Rechtwinklichkeit, demonstriren kannst. O! mein Reinhold! Der gewußte Gott ist kein Gott — ist Schatten der Gottheit — wie der gewußte Triangel Schatten des Krystalls. Ich dringe auch auf Wissen, aber nur in und für die Wissenschaften — nicht in und für die Philosophie. Diese an der Spitze aller Wissenschaften ist keine Wissenschaft, kann und soll keine seyn — würde sie's, würde ich wieder nach einer Philosophie fragen, die sie begründete. Darum mache ich aber nicht sogleich den Jacobischen Salto mortale des blinden Glaubens — sondern einen Salto vitale des sehenden Glaubens — nnd — welchen? fragst Du. Den individuellen Sprung, mein Reinhold, in individuelle Speculation — die nur, als System meiner Wahrheit, befriedigend seyn kann — hinein, so wenig verlangend, daß jeder andere Metaphysiker in dieser an mir selbst erbauten Wohnung hausen solle, als die Schnecke verlangt, daß jede andere Schnecke in ihrem Gehäuse, oder die Sonne, daß jeder Fixstern in ihrem System sich logiren — (ich möchte sagen λογοῦν) — als Logos wohnen — solle. Auch ich werde vielleicht eine Mikrokosmologie einst herausgeben. Sie wird aber weder allgemeine Wissenschaftslehre — noch allgemeine sonstige Lehre heißen, sondern „Individuelles System der

Vernunft, oder Beschreibung des selbsterbauten Gedankenhauses, worin mein Geist wohnt," und an der Thüre soll mit großen Buchstaben geschrieben stehen: „Est hic, est Ulubris, animus nisi deficit æquus." Ueber der Thüre jedes Systemes des Wissens für Alle, jedes allgemein geltenden reinen Systems, glüht mir die fürchterliche Dantesche Inschrift auf der Höllenpforte aus zwei hohlen Augen der unendlichen Endlichkeit und der endlichen Unendlichkeit entgegen: „Lasciate ogni speranza voi ch' intrate!" Dergleichen Höllen des Denkens als Denkens, des Speculirens als Speculirens, des Grübelns als Grübelns, des Wissens als Wissens in sich geschlossen — wollen wir den übermüthigen Cheruben und Seraphen, die sich gegen den Herrscher der Elohim auflehnten, den Lucifern überlassen; und uns, bescheiden, mit der uns im Himmel angewiesenen Sphäre, die rings umgrenzt ist, begnügen. Auch was andere Systeme betrifft, wollen wir in letzter Instanz uns gesagt seyn lassen: „Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet!" Denn wenn es Höllen sind, sind ihre Bewohner unglücklich genug. Wir wollen für sie beten. —

— — — —

II.

Baggesen an Reinhold.

Marly la Machine, près St.-Germain en Laye,
Département de Seine & Oise, den 2. August 1810.

Verzeihe mir, mein theuerster Reinhold, daß ich, nach meinem letzten philosophischen Bombardement (das dir wohl eben so unvermuthet kam, als damal Kopenhagen das englische), sobald wieder in deinem geistigen Kielerhafen erscheine. Wenn Du Dich auch schon längst von jener gewaltsamen Ueberraschung erholt hast, inwiefern Du bald entdeckt haben wirst, die so furchtbar drohenden Linienschiffe und Fregatten meiner symbolischen Logik seyen meistens nur Nußschaalen mit Masten von Zahnstochern und Segeln von weißen Rosenblättern (wie ich dergleichen schon in meiner Kindheit baute, und auf Gossen dahinsegeln ließ) einige darunter gar hohl, und wasserziehend — so ist mir dieß doch nicht genug; ich muß Dir eiligst sagen, daß ich selber keine höhere Meinung von jener Flotte habe, obgleich die Expedition (die aber zu flüchtig geschah), wirklich erst nach vorangehenden großen und ernstlichen Zurüstungen beschlossen wurde. Die Kleinheit der Schiffe, die Winzigkeit ihrer Masten und Segel ist es nun zwar nicht, worüber ich mich jetzt schäme — denn, wie wir beide wissen, Gedanken, als Gedanken, leiden keinen Quantitätsun-

terschied — nur die Hohlheit einiger darunter, worauf ich mich jetzt auf einmal besinne — und der falsche Angriff theils auf Bardilis Denken — theils auf Deine Elemente des Denkens als Denkens, als Elemente des Denkens als Denkens — machen mich in einem Grade jetzt philosophisch erröthen, daß ich gern die ganze Expedition zurücknähme, wenn ich könnte. Da ich das nun nicht kann, so bleibt mir nichts übrig, als Dir eiligst zu melden, worauf ich sie jetzt, nach genauer eingeholtem Bericht von den wahren Verhältnissen zwischen Bardilis, Deinem und meinen — Gedanken-Staaten, reducirt wünsche.

Zuerst also nehme ich, nachdem ich des unbegreiflich tiefen und feinen groben Schwaben platonisch-göttlichen Grundriß der ersten Logik zum drittenmal — eigentlich zum erstenmal — gelesen habe, zurück, was ich über seinen Mangel an Posterius κατ' ἐξοχὴν, und seine Logik, als bloße Logik, in der Bedeutung genommen, worin Du sie S. 159—160 in Deiner (noch immer köstlichen Abhandlung von dem Bedürfnisse einer neuen Theorie des V. V.) nimmst, als wäre sie nicht zugleich Ontologik, Anthropologik und Theologik o: nach meinem eigenthümlichen Namenausdruck der Philosophia prima: Symbolologie — geschwatzt habe. Kein Denker hat meines Wissens je reiner gedacht, als Bardili — sein Grundriß ist mir das bisherige Non plus ultra deutscher Gründlichkeit — und ich begreife jetzt vollkommen den Enthusiasmus, womit Du Deine ganze Seele in dies Johannis-Evangelium des Denkens hineinsenktest. Mein Enthusiasmus ist vielleicht nicht kleiner oder weniger glühend, in gewissen Momenten — nur daß ich diesem, als solchem, nicht länger wie ehemals, traue, mich wohl erinnernd, daß ich bei'm Einleuchten jedes anderen Evangeliums

der Wahrheit, bald Christus, bald Sokrates, bald Marcus Aurelius, bald Plato, bald Kant, bald Jacobi, bald Reinhold, bald Fichte sogar, in den Momenten, worin die reine Vernunft aus ihnen sprach, zurief: „Herr, wo sollten wir hingehen als nur zu Dir? Du hast ja Worte des ewigen Lebens?" und jetzt nie mehr vergessend, daß es doch ja nur *Worte* des ewigen Lebens sind — *nicht das ewige Leben selbst* (das nur in Gott) auch nicht einmal *Gedanken* dieses ewigen Lebens (die nur in mir selber), als solche, seyn können. Inniger liebe ich, und bewundere ich, als je; aber *ausschließend* — nichts als *Gott*. Denn, mein Reinhold! (dies nur in Parenthesi) jede ausschließende Bewunderung *irgend eines anderen*, wäre es auch noch so sicher eines wahren Messias, führt, in wiefern dieser andere Fleisch gewordener Logos ist, so gut wie wir, mithin, trotz aller blendenden Herrlichkeit, unseres Gleichen, eben so gewiß als unmerklich zur *Selbstbewunderung*.

Zweitens — nehme ich zwar nicht Alles, aber weit das Meiste zurück, was ich gegen deine Darstellung der Elemente des rationalen Realismus, eingewendet habe. Kann ich, wenn auch nicht im Denken ungeübter, doch im doctrinalen methodischen Vortrage des Denkens durchaus ungeübter, nicht einmal methodischer Schüler, einen im wissenschaftlichen Vortrage graugewordenen, mit lauter Lorbeeren wegen dieses Vortrags allgemein bekrönten Lehrer — darüber zur Rede stellen, wie er es anfängt, academischen Jünglingen das Denken als Denken beizubringen — ohne mich in meinen eigenen Augen, nach einiger Ueberlegung, als ein wahrer *Jon* (im platonischen Gespräche von der Poesie) lächerlich zu machen. Ich bitte Dir also meine unbesonnenen Vorwürfe über Dein wiederholtes *als* und dergleichen, mit tiefempfundener Schaam über meine Rhapsoden=An=

maßung: „Die Feldherrnwissenschaft des Denkens“ = „the militari discipline of thoughts“ beurtheilen zu wollen, hier ab. Ich habe Deine Elemente wieder, zwar mit unendlicher Anstrengung und Mühe, aber mit belohnter gelesen. Gerne möchte ich sie jetzt mit Dir durchlesen, um Dir mündlich anzudeuten, was ich auch als bloßer Rhapsode darin unvollkommen finden darf — wenigstens in wiefern es ja nicht bloße Vorlesungen für Zuhörer — sondern auch Darstellungen für Leser meines Schlages sind. Hier nur eine einzige Anmerkung. Warum sind die lateinischen Worte: *Diversität, Disjunction, Prius, Manifestation, Revelation etc.*, deutschen Worten für dieselben Gedanken vorzuziehen — zumal in der Darstellung einer Elementarphilosophie (ich würde sie Grundphilosophie o: Grundsuchen der Weisheit nennen) die ja nichts mit den bisherigen Prænotionibus philosophicis gemein haben soll? Denkst du bei *Diversität* etwas anderes als Verschiedenheit? bei *Disjunction* etwas anderes als Unterscheidung? bei *Prius* etwas anderes als Ersteres? bei *Manifestation* etwas anderes als Offenbarung? bei *Revelation* etwas anderes als Enthüllung? Ich frage. Meine Frage rührt daher, weil ich sehr viel, mit Recht oder Unrecht, darauf halte: **Eins und dasselbe Denken in einer und derselben Sprache so lebendig als möglich, und so gründlich als möglich,** (d. h. auch wo man kann, in mit ihren prius versehenen Worten) **vorzutragen.** Mich stört „das disjungirende Denken“ in einem deutschunterscheidendem Denken, als ein lateinisch- oder französisch- oder wenigstens scholastisch-unterscheidendes Denken, das nichts mit dem meinigen, als solchem, so wenig als mit dem Denken überhaupt, zu thun hat. Nun kann ich, als selbstdenkend, nicht überhaupt denken, eben so wenig, als bestimm-

ter Leser, einem Ueberhaupt=denken folgen; das Denken, das mir vordenkt, und das Denken, dem ich nachdenken soll, muß also bestimmt, und gegenseitig gleichbestimmt in der gemeinschaftlichen Sprache seyn. Freilich giebt es gewisse Worte, die obgleich fremden Ursprungs, bis weiter geduldet werden müssen (wie Materie, Form, Object, Subject z. B.) allein nur weil keine gleichbedeutende vorhanden, oder weil sie schon einheimisch geworden, oder weil sie von allen Schriftstellern gebraucht sind. Allein warum Thesis, Antithesis, Hypothesis und Synthesis in einer Sprache mit Satz, Gegensatz, Untersatz (Voraussetzung) und Verknüpfungssatz (Zusammensetzung) abwechseln sollen, sehe ich nicht ein. Sagt doch Bardili selbst irgendwo, daß man im Philosophiren wohl daran thäte, sich an die deutsche Sprache zu halten, und führt dafür Leibnizens „Les langues sont les miroirs de l'esprit humain“ an. Ich halte mich an Leibnizens gewähltem Bild, und behaupte, daß jedes fremde Wort den sich in der Sprache spiegelnden Geist ohngefähr so stört, wie ein heterogenes Glastheilchen im Spiegel das Bild darin. Doch genug von bloßen Worten — die indeß nie bloße Worte sind! Was ich heute hauptsächlich auf dem Herzen habe, sind die hohlen Gedanken=Nüsse in meinem vorigen Brief, an deren Löchern meine Eilfertigkeit im Schreiben Schuld war. Dergleichen waren mehrere, allein dasjenige, das Dir nothwendig als ein Loch an sich (das Hohle der Hohlheit) hat vorkommen müssen — und dich zu dem Schluß berechtigt haben, es sey mit meinem ganzen Denken und Philosophiren am Ende nur phantastische Witzelei, muß hauptsächlich von mir erklärt werden. Ich besinne mich nehmlich, daß ich Dir etwas von einem mir einleuchtenden Gesetz, das im unmittelbaren Widerspruch gerade mit dem allen vernünftigen Menschen ein=

leuchtenden Gesetz des Widerspruchs steht, zu voreilig aus meinem eigentlichen in petto der Symbolik herausgeschwatzt habe: „*Jedem wirklichen Dinge kommen widersprechende Merkmale zu u. s. w.*" Ohne weitere Erklärung, was ich dabei denke, muß dies Dir noch absurder vorkommen, als irgend etwas, das ein Hegel, oder vollkommen wahnsinniger Schellingianer je der Vernunft zu trotz hat sagen können. Nun erlaubt mir freilich meine Zeit (die, trotz Kant, eine andere als die Nachbarzeit daneben ist) mir nicht dies vollständig zu erklären — ich müßte dazu meine ganze Symbolik abschreiben — allein ich hoffe doch in einigen Zeilen Dir genug sagen zu können, um die Vermuthung bei Dir zu erregen, ich habe was Vernünftiges damit meinen können. Wenn ich nehmlich behaupte, daß jedem wirklichen Dinge widersprechende Merkmale zukommen, so verstehe ich erstlich nur *einander widersprechende* Merkmale darunter. Plus und minus, z. B., widersprechen unstreitig contradictorisch einander — indessen können und müssen sie in allem Polarischen zusammengedacht werden. *Alles* und *Nichts* sind sich widersprechende Merkmale — doch können und müssen sie in jedem *bestimmten* **Etwas** nicht bloß zusammen gedacht, sondern sogar auf mehrere Weisen verknüpft werden. Ich kann mir nehmlich *Etwas*, (als *solches* und weiter nichts als solches — unabhängig von aller Beschaffenheit — als bloßer Grundriß so zu sagen eines möglichen Stoffes) *Etwas* als *Etwas*, nicht *anders* denken, oder richtiger: vorstellen — denn Etwas als bloß Etwas denken ist bloß vorstellen — als wie Nichts-Alles = *Alles* + Nichts. Denn in meinem Denken als Denken vor aller Vorstellung, kömmt Nichts als Unendliches vor, und diesem Unendlichen steht noch nichts Endliches gegenüber (denn sonst wäre ja schon

die Vorstellung da) sondern, weil wohl zu merken mein Denken, als mein Denken dennoch ein endliches ↄ: 1, zwischen Denken und Nichtdenken nach und nach einerseits (da ich zu denken anfangen und zu denken aufhören kann), 2, auch selbst als ein Alles Denken ringsumgränzt ist (weswegen wir Sterblichen immer jedes All rund denken), 3, ein zwar immanentes aber nicht emanirendes Denken ist (das in und durch sich selbst Alles erfüllt), steht diesem positiven Unendlichen des Denkens allerdings ein anderes eben so unendliches Nichtdenken gegenüber — das nichts Endliches, aber **absolutes Nichts** ist. Wenn ich mir nun ein Etwas, was Endliches, außer meinem Denken mir vorstellen will, so kann ich es nur durch eine Verbindung, die in's Unendliche anders seyn kann, dieser beiden unendlichen Data, durch eine Zusammensetzung aus dem unendlichen Licht des Denkens und seines Schattens, — zu Stande — zum Gegenstande bringen = Alles + Nichts = Etwas. Zweitens kömmt das sich widersprechende Alles und Nichts in mein Etwas durch eine noch andere Verknüpfung. Ich kann mir nehmlich kein Etwas grenzenlos denken. Auf der anderen Seite hat aber mein Denken als Denken keine Grenze. Nicht-Grenze = Alles und All-Grenze = Nichts, treffen also ebenfalls in und an demselben zusammen. So ebenfalls — und dahin wollte ich eigentlich, mit meinem Satz — kommen jedem wirklichen (endlichen) Dinge, wenn ich es mir denken (hier nicht bloß vorstellen) soll, das einander entgegengesetzte, aber Gott sey Dank! nicht darum aufhebende Seyn und Nichtseyn zu. Das einzige Seyn, woran kein Nichtseyn haftet, ist Gott. — Das einzige Nichtseyn, woran kein Seyn haftet — ist das was Daseyn würde, wenn Er nicht wäre = Absolutes Nichts, auch sogar undenkbares und unträumbares

Nichts. Was ist aber in einem mit seinem Prius (wie ihr es nennt) versehenen Universum Nichts, jenes Nichts, das ich als Nichtdenken, als Grenze des Alls, als Schatten des Seyns, annehme? frägst Du. Warum frägst Du mich nicht auch: was Gott ist? Ich kann so wenig mein tiefstes eigenes Ich als Sein höchstes, über dem Denken erhabenes, alles Denken begründendes Wesen begreifen. Nur so viel ahnde ich, daß **Gott** und **Ich** unter den möglichen Widersprüchen des Denkbaren, als das höchste und tiefste diametral und contradictorisch entgegengesetzte, im Denken als Denken, oben und unten anstehen. Wer sich ganz in sein Ich verkriechen könnte, würde die Grenze jenes mir unbekannten, aber immer drohenden Abgrunds unmittelbar berühren, wovon ich spreche, wenn ich Nichts sage, wenn ich nicht denke, und doch ahnde — **jenes ewige Nichts nehmlich,** woraus der **Unendliche** κατ᾽ἐξοχὴν, aus unendlicher Güte, (denn nur aus einer solchen kann ich mir die Unvollkommenheit, das Uebel, und selbst die Möglichkeit der Sünde, erklären) die Welt erschaffen. —

Ich bitte Dich doch (alles wohl überlegt) treuer Freund meiner Seele — wie hättest Du aufhören sollen das zu seyn — mir ein paar Zeilen zu schreiben, damit ich wisse, ob Du noch hienieden die Wahrheit suchst, oder Deinen Weg schon in einer höheren Sphäre fortsetzest — doch in diesem letzten Fall kannst Du mir ja nicht schreiben, anders als höchstens durch einen Traum von Deinem Tode — weil ich wahrscheinlich noch in den ersten vier Wochen nicht von hier kann.

— — — —

N. S.

d. 25. August.

Ich habe einige Wochen von einer Ophtalmie gelit-

ten, bin während mehrerer Tage wahrhaft blind gewesen (zur Strafe vielleicht, weil ich mich vermessen habe, an einer Seelen-Optik zu arbeiten), und meine Augen leiden noch sehr. Unterdessen bin ich, mein Reinhold, nach Dänemark von meinem gnädigen König zurückberufen worden — und es ist wahrscheinlich, daß ich im October mit Frau und Kind Kiel passire. Bitte Gott mit mir, daß es gelingen möge!

Reinhold an Baggesen.

Kiel, d. 6. September 1810.

Am 2. September erhielt ich Dein am 2. August angefangenes, und am 25. oder 21. zuletzt datirtes Schreiben. Vierzehn Tage vorher das philosophische Bombardement, das mich als ein interessantes Kunst- und Lustfeuerwerk trefflich ergötzt, und als Probe Deines immer fortdauernden, ja stärker als je sich wieder einfindenden Interesses an Philosophie, und nicht weniger auch Deines Andenkens an mich, sehr erfreut hat. — — — — — — — — — — — — — —

Von meinem vorjährigen Aufenthalt in Weimar bin ich erst im October zurückgekommen. Mein Karl, den ich nach Jena gebracht habe, ist noch daselbst, kömmt aber zu Michaelis zurück, um sein letztes academisches Jahr auf die Vorbereitung zu seinem Examen zu verwenden. Meinen Schwiegervater (Wieland) habe ich

gesünder und munterer angetroffen, als ich ihn vor 16 Jahren verließ, ja! als ich ihn vor 26 Jahren zuerst kennen lernte. Es hat mir in dem ästhetischen Weimar sehr wohl behagt, und ich habe eine geraume Zeit nach meiner Zurückkunft, besonders nachdem Kiel durch die Entfernung unserer holden Königin, welche es vier Jahre hindurch erheiterte und verschönerte — verödet worden war, eine Art von verdrüßlichem Heimweh empfunden, das sich noch immer von Zeit zu Zeit einfindet. In Weimar habe ich eine Rüge einer merkwürdigen Sprachverwirrung unter den Weltweisen, im Verlag des Industriecomptoirs drucken lassen, und am Johannisfeste in der Loge eine Rede gehalten, die ebenfalls gedruckt worden ist. — In der langen Zeit seit meinen letzten Beiträgen habe ich mich nach und nach von dem mir immer drückend gewesenen Buchstaben der Bardilischen Logik so gänzlich unabhängig gerungen, daß ich nun selbst große Mühe habe, wenn ich in den Beiträgen nachschlage, mich selber zu verstehen. Du kannst die leidigen als, die mir damals unentbehrlich schienen, die Worte Identität, Nichtidentität, Diversität, Disjunktion u. s. w. den ganzen ausländischen Jargon meiner vorigen Sprache nicht entschiedener mißbilligen als ich selbst. Ich habe eine Ansicht der Philosophie als Bestrebung nach der wahren Erkenntniß der Wahrheit errungen, die sehr einfach ist und sich nur durch treues Festhalten an den allgemeinen Sprachgebrauch, der sich nicht weniger von jedem particulären einer Schule als von dem gedankenlosen vulgären unterscheidet, darstellen läßt. Der erste Versuch meiner neuen Ansicht und Darstellung der Philosophie als der Wissenschaft der Wahrheit im Allgemeinen in ihrem Unterschiede von der Wahrscheinlichkeit im Besonderen

und Einzelnen, ist 1808 gedruckt unter dem Titel Anfangsgründe der Erkenntniß der Wahrheit, in einer Fibel für noch unbefriedigte Forscher nach dieser Erkenntniß. Aber seitdem sind mir über das πρῶτον ψεῦδος neuere und hellere Aufschlüsse geworden, in der Wahrnehmung, daß die Vieldeutigkeit der bilderlosen Worte, mit der sich die speculative Philosophie behelfen muß, und welche den sogenannten sciences exactes — welche ihre Begriffe durch Figuren, Zahlen und Bilder unterstützen, nicht im Wege ist, jene Vieldeutigkeit, durch welche die Metaphysik immer ein Kampfplatz der Wortstreitigkeiten war, ihr Systemwechsel ein bloßer Wechsel von Wortbedeutung ist, und das Einverständniß in jeder Schule nur in der Einerleiheit zwischen Worten besteht — zu heben sey, daß es eine ursprüngliche Vieldeutigkeit gebe, die jeder Anderen zum Grunde liegt, und die in der Vieldeutigkeit der Worte Einheit, Einerleiheit und Zusammenhang, und der Worte Verschiedenheit, Unterschied und Gegensatz liegt, welche bald nur als sinnverwandt, bald aber als gleichbedeutend gebraucht — ein verwirrendes Schwanken in den ersten Grundbegriffen der menschlichen Erkenntniß, eine bewußtlose Verworrenheit in dem Unterscheiden und Vereinigen, worin unser Denken besteht, herbeiführen und unterhalten. Das Eine was mir jetzt Noth scheint, ist also eine Synonymik für die bilderlosen Worte. Einheit soll nicht mehr bald Einerleiheit, bald Zusammenhang, bald die beiden zum Grunde liegende Einheit als solche, bald dieses alles in und durch einander bedeuten — Gegensatz nicht mehr bald die Verschiedenheit, bald den Unterschied, bald ein angeblich gemeinschaftliches von beiden, bald dieses Alles durcheinander. Der nichttrennende Un=

terschied, der nur der Einheit eigen ist, und der trennende, der der Verschiedenheit zukommt, soll nicht länger unter dem Namen Unterschied überhaupt begriffen werden — desgleichen auch die nichtmischende Zusammensetzung und die mischende — der Nexus — und die Exhibition und Solution. Mit einem Worte! ich sehe ein, daß man die Rechnung ohne den Wirth mache, wenn man an eine Philosophie denkt, bevor man **feste** Gedankenzeichen hat. Diese sind freilich da, besonders in unserer Muttersprache — aber es ist nothwendig, sie aus dem durch den Vulgären und mancherlei Particulären — verdunkelten allgemeinen Sprachgebrauch erst hervorzusuchen. Ein Wörterbuch der sinnverwandten und bilderlosen Worte ist also meine gegenwärtige Aufgabe, an der ich die übrigen Tage meines Lebens zu arbeiten habe. Die Philosophie findet sich dann von selbst. Als reine Philosophie wird sie sehr kurz ausfallen, indem ihr ganzer Inhalt zwischen der Einheit, als ihrem höchsten, und der menschlichen Individualität im Allgemeinen als ihrem untersten Begriff eingeschränkt ist; und alles was zur Individualität im Speciellen gehört, der Erfahrung also dem Empirismus anheim fällt. Und so dürfte es denn gleichwohl mir nicht ganz mißlingen, zum Einverständniß der Wahrheitforscher — das ich seit 25 Jahren als nothwendig und möglich verkündigt habe, etwas beizutragen.

Mit Frau und Kind, schreibst Du, werdest Du kommen. Gott gebe seinen Segen dazu. Bei der Abneigung Deiner Frau vor Kopenhagen, Klima u. s. w. setzt dieses von ihrer Seite ein großes Opfer, eine Selbstverleugnung voraus, die schwer zu beschließen, noch schwerer auszuführen ist. Gott segne euch.

Dein

Reinhold.

III.

Baggesen an Reinhold.

Marly, den 17. September 1810.

Durch Platos, Jacobis und Deine Schriften (bis 1801) in den zwei letzten Jahren meines bis dahin philosophisch-vegetirenden, höchstens metaphysisch-animalischen Lebens, zum logischen Selbstbewußtseyn geweckt, und zum religiös-geistigen Leben innigst, aber nicht mehr dunkel, getrieben — fieng ich (wie ich Dir in meinen zwei Vorigen ausführlich berichtet habe) in meiner Einsamkeit an, auf meine Weise, mit den mir verliehenen Mitteln, auf dem mir möglichen Wege, das Eine, was dem endlichen Geiste Noth ist, methodisch zu suchen. Außer den empirisch- und speculativ wissenschaftlichen Vorkenntnissen, die ich schon in der Polterkammer meines unaufgeräumten Gedächtnisses vorräthig hatte, sammelte ich noch in den Schriften der neuesten französischen, englischen und deutschen Chemiker, in der Experimentalphysik und einer vollständigen Naturgeschichte, einige neue — als ich inne wurde, daß ich der Materialien zur Philosophie schon mehr als genug hatte, und daß nicht die Vermehrung, sondern die Ordnung derselben dringend nöthig war. Um sie in meinem Kopfe wirklich ordnen zu können, und nebenbei dahinter zu kommen, ob mein philosophisches Talent nicht eben

so eingebildet sey, als einst mein poetisches Genie, begann ich Mathematik (wovon ich nie das Mindeste gewußt habe) nicht so sehr zu studiren — denn ich besaß kein einziges mathematisches Buch — als zu — soll ich ersinnen oder erdenken — sagen? und, als mir dieses weit über meine Erwartung glückte, gieng ich — mit einem „Auch ich kann rechnen!" muthig daran, alle meine philosophischen Kenntnisse von vorn an, methodisch, zu erneuern. (Vorher aber hatte ich meine Idee einer Symbolik, und Rechnens geschrieben). Alle Jacobis Schriften, was ich von Plato hatte, Aristoteles, Baco, Descartes, Spinoza, Malebranche, Locke, Condillac, Hume, Hemsterhuis, Kant (dreimal — von Anfang bis zu Ende — die zugleich harteste und hohlste Nuß der Philosophie) wurden bis zum völligsten Verstehen, d. h. bis zur hellen Einsicht ihrer starken und schwachen Seiten durchstudirt — desgleichen zuletzt auch Bardili. Das Resultat, in Ansehung der Befriedigung meines Suchens, war Nichtbefriedigung im Ganzen, **ohne Ausnahme;** aber Zumtheilbefriedigung, im Einzelnen, in höchstverschiedenen Graden — durch Plato, Jacobi, Hemsterhuis, so wie durch Dich, Bardili, und was ich von Leibniz kenne, im relativ höchsten — durch Aristoteles, Descartes, Spinoza, im mittelmäßigen — durch Locke, Hume, Condillac und Kant zumal, im relativ kleinsten Grade. Schlimm war es dem Fichteschen System, schlimmer dem Schellingschen von je bei mir gegangen — schlimm gieng es dem Lockischen, Humischen, Condillacschen — aber schlimmer als allen, demjenigen, worin ich selber, bis zum Erwachen, philosophisch geträumt hatte. Innigste Ueberzeugung wurde mir: daß das unphilosophischste aller philosophirenwollenden Systeme gerade jenes chaotische, sich selbst unaufhörlich wider=

sprechende — dreizüngige — nicht einmal auf eine vollständige Täuschung gegründete, gründlich grundlose Unsystem, der dreiköpfigen Kritik sey. Die Hervorbringung des consequenten Fichteschen Privations-Systems — und des absoluten Schellingschen Negations-Systems aller Wahrheit, und alles Wahren — sind seine kleinsten Sünden; denn ich sehe diese beiden Systeme als die Extreme an, wodurch das Böse, sich selber aufhebend, in's Gute zu übergehen anfängt, oder wenigstens durch seine Enthüllung das Positiv-Schädliche in's Relativ-Nützliche verwandelt. In jenem Kantischen, von mir jetzt durchaus gekannten Confusions-System aller trügenden Wahrscheinlichkeit, und aller halbwahren Lüge — finde ich die höchste Culmination der unmenschlichen, gelehrten, scolastischen, spitzfindigen, eigensinnigen, aufgeblasenen, egoistischen, vernunfthassenden Buchstabenphilosophie, die du Philodoxie nennst; und nicht in dem ganz subjectiven Fichteschen, noch in dem ganz indifferenten Schellingschen Scheingestirn — die beide, trotz ihrer hinlänglichen Unwahrheit und Absurdität, doch in der Unweisheit und Ungereimtheit wieder bergab gehen, und sich dem Horizont der Logik, wenigstens durch Consequenz im Inconsequenten nähern. Fichte zumal ist mir äußerst ehrwürdig in Vergleichung mit Kant; ich kann (wenn ich ihn auch nicht persönlich gekannt hätte) in dem Kopf seines Systems mir eine reine Seele denken. — Der Redlichste kann eine Unwahrheit sagen — und Schelling ist mir in Vergleichung mit Kant, wenn eben nicht ehrwürdig, doch gewissermaaßen lobenswerth, in wiefern er auf allen ehrlichen Schein Verzicht thut, und wenigstens weder Religion noch Tugend heuchelt. Im Kopfe seiner Philosophie kann ich mir einen mathematischen Punkt denken. — Der Unschuldige kann toll seyn; aber Kant lügt,

und Kant heuchelt, und das kann kein Redlicher und Unschuldiger. Verzeihe mir, Urquell aller Wahrheit! wenn ich ihm Unrecht thue! aber meine Vernunft kann sich die Erscheinung der Kantischen Schriften in ihrer Gesammtheit (und zumal in ihrer chronologischen Folge) ohne die Hypothese einer absichtlichen Verdrehung der ihm einleuchtenden, nur nicht ihm selber entstrahlten, von ihm selber erdachten und publicirten, Wahrheit, nicht erklären. Er scheint mir durchaus eine Philosophie, von der er sagen könnte, sie gehöre ihm ausschließend — eine durchaus neue, unerhörte, jede andere, sie möchte wahr oder falsch seyn, wo nicht ganz aufhebende, so doch tief in Schatten stellende Philosophie eingeführt haben zu wollen — anfangs vielleicht, wie Mahomet, als Religionsstifter, bewußtlos irrend — später (wie dieser) mit Bewußtseyn trügend — zuletzt (wie dieser) durch Angewöhnung des Lügens, an sich selber glaubend. Ich richte hiemit nicht die mir unbekannte Person des von mir so lange grenzenlos geschätzten und bewunderten Geistes, die Person des Mannes, den ich in meiner unwissenden Unschuld für einen zweiten Sokrates, wo nicht Messias hielt, bethört von der scheinbaren Strenge und Erhabenheit seiner (wie ich jetzt einsehe) französisch-republikanischen, d. h. leichtsinnig-grausamen — Moralphilosophie. Denn das Seyn an Sich des Individuums darf kein Mensch, kann nur Gott richten; aber ich richte und verdamme, was ich, als Seyn an mir, richten darf, das Naturprincip jener Erscheinung, den Verfasser Kant, den Professor in Königsberg, den Schüler Humes und Voltaires, den Beneider des despotischen Aristoteles — der, sich mit dem letzten messend, den Entschluß faßte: es in unseren Tagen so zu machen, wie er es in jenen machte: sich auf den Thron aller Wissenschaften, durch Formalisirung

des Wesentlichen in ihnen, alleinherrschend zu setzen — und zu diesem Behuf zu thun, was jeder herrschsüchtige Eroberer zur Gründung einer Universalmonarchie, thun muß: jedes bisherige Verdienst proscribiren, Zwietracht überall befördern, neue Formen einführen, jede Münze mit seinem Namen prägen, Allianzen schließen, die Freunde zu zerdrücken, und, wo möglich, alles Große und Erhabene, bis auf den bloßen Namen gar desselben zu tilgen. Dies hat dieser N. N.*) der Philosophie — dieser neue Aristoteles (der indessen, als modern, unter dem alten antiken eben so tief als der N. N. unter dessen Zögling stehen dürfte) nach Vermögen gethan, und das transcendentale Jahrhundert der Phisosophie trägt seinen tilgenden Namen. Der gute Nicolaus Copernicus gab ihm, durch das Beispiel der Astronomie, in welcher die ungeheure Revolution glückte, den unglückseligen Wink einer Möglichkeit: „alles menschliche Wissen umzukehren.“ Er bedachte, oder er bedachte nicht, daß eine Umkehrung in der bloß mechanischen Welt zweckmäßige Umkehrung seyn und bleiben könnte, weil es an sich gleich ist, ob ein Cubus auf der Basis oder auf der Oberfläche steht, und ob eine Kugel von hinten oder von vorne betrachtet wird — daß in der dynamischen und freien hingegen eine solche leichtlich als zweckwidrige Verkehrung ausfallen dürfte — genug! er wagte es darauf los, auf gut Glück, stellte den Baum auf den Wipfel — den Menschen auf den Kopf, subjectivirte die Wahrheit — vergötterte den Schein — ließ das Universum der Geist-Welt sich um die hohle Nuß einer individuellen practischen Vernunft, ohne religiösen Kern, drehen — und setzte den Stolz, den Dünkel, den Eigensinn (denn das ist Kants reiner guter Wille, der nur das Gesetz als eigenes Gesetz, um seiner selbst willen will, in einem Nicht-Gott) mithin

*) Napoleon.

sein eigenes Selbst, als Schöpfer und Ordner dieser categorischen Form-Welt auf den leeren gottlosen Thron der Würde!!!

Mir, mein Reinhold! dem nächst Gott nichts heiliger ist als Sein Sohn (der Logos, die Vernunft) und Sein Geist (die Wahrheit), mir, dem nächst dieser heiligen Dreieinigkeit, nichts theuerer ist, als die Offenbarung derselben an jedem erscheinenden Etwas, vom Thautropfen bis zum Weltall, oder vom Weltall bis zum Thautropfen — (denn es begegnet mir bisweilen, sie zu verwechseln), mir ist der Kriticismus, der Gefühl, Vernunft, Seyn, Geist und Gott höhnende, alles Ewige, Hohe und Heilige, bis zur Ahndung auch nur desselben, hassende transcendentale Idealismus der Greuel aller Greuel in der sophistischen Philodoxie — und die tollsten Systeme o: Ausspinnungen irgend eines wirklichen oder scheinbaren Gedankens, Perlen dagegen. Diese ohnehin verführen nur auf kurze Zeit; denn da sie Philosopheme aus einem Stücke sind, braucht man eben nicht eine unendliche Menge chemischer Operationen um hinter ihren wahren Gehalt zu kommen. Der Kantische Kriticismus hingegen ist eine äußerst täuschende Zusammenschmelzung, Zusammenhämmerung und Zusammenlöthung aus allen möglichen Stücken, und es können Jahre vergehen, ehe man mit den Processen seiner vollendeten Prüfung fertig wird.

Wer also der deutschen Philosophie (und es giebt vor der Hand keine andere) einen wesentlichen auf das Bleibende aussehenden Dienst leisten will, muß, meines Bedünkens, nicht die Geburten und Ausgeburten dieser Chimäre (die bloße Modepuppen der Studenten während der Tölpeljahre seyn können) befehden; sondern den **Mutterdrachen** selbst (der, uns selber unbewußt, als Studirende, die Ansicht der Philosophie ver-

giftet hat, und der immer fähig ist, nach jedem abgehauenen Kopf, einen anderen aus dem dreifachen Rumpf hervorzuschießen) die Chimäre der Chimären: die Aristotelisch-Kantische Phraseologie tödten.

Nun ist aber, nach meiner sorgfältigsten Prüfung, das Herz dieses vielköpfigen Ungeheuers gerade der dem Denken als Denken eingeräumte Rang eines Prius κατ᾽ἐξοχὴν — und Bardili selbst muß, wenn er weder aus demselben herunter, noch über dasselbe hinaufsteigt, wenn er im Cirkel desselben bleibt, weder Glauben noch innere Anschauung, annimmt, am Ende Fichtianer oder Spinozist werden; denn das „Denken als Denken" ist eine transcendental-idealistische, mithin eben sowohl pantheistische als ἐνtheistische, oder egoistische — schlechthin atheistische **Phrase**.

„Die Frage, ob und wie die Materie, welche zur Anwendung des Denkens vorausgesetzt wird, entstanden, hat für die Philosophie, die, als solche, nicht über das Denken hinausgeht, keinen Sinn." (Elemente der Phänomenologie, S. 157). Ganz gut! Allein — sich auf dasselbe Denken als Denken berufend, sagt Kant: „Die Frage, ob und wie ein Gott, den das menschliche Denken als practische Vernunft vorausgesetzt, außerhalb dieses Denkens (wie dort die Materie außerhalb der Anwendung desselben) existire, hat für die Philosophie, als solche, die nicht über das Denken hinausgeht, keinen Sinn." Und ich weiß zwar, was Jacobi und ich hierauf, aber ich weiß nicht, was Du oder Bardili, aus Eurem Systeme, wenn ihr nicht zum Glauben Eure Zuflucht nehmt, antworten könntet. Denn Ihr verpflichtet Euch einerseits, durch den Rationalen Realismus, das zu wissen — andererseits gesteht Ihr, in diesem selber, durch die Ablehnung der Frage wegen des ewigen Daseyns der Materie, daß Ihr es nicht wißt. Es ist

zwar gut und recht, daß Ihr „durch Eure Unterscheidung Gottes von der Natur, weder die Natur noch die Manifestation (die Ihr Materie und Denken nennt) als besondere Principien neben Gott, sondern beides nur unter Gott, und in der absoluten Abhängigkeit von ihm, aufstellt;" allein was berechtigt Euch Denker, in letzter Instanz, zum Unterordnen dessen, was Ihr kennt, unter dasjenige, was Ihr nicht kennt, wenn es nicht eine über Euer Denken und seine Anwendung hinausreichende Andacht ist. Ist in Eurem Denken als Denken irgend etwas vorhanden, das was anderes, als sich, setzen könnte? Nein! Denn außer der Anwendung (die Gott weiß woher kömmt) ist das Denken als Denken nichts, als die unendliche Wiederholbarkeit von Einem und Ebendemselben durch Eines und Ebendasselbe in's Unendliche. Dies ist aber auch, außer der Sinnenfälligkeit, Character der Materie — die ja ebenfalls eine unendliche Wiederholbarkeit „identischer Elemente, als ebendieselben Substanzen, in ebendenselben Monaden, durch ebendieselbe ununterschiedbare Einfachheit und Einerleiheit" nach Eurem eigenen System ist. Was verbürgt uns aber, wenn Materie außer dem Aggregate Denken seyn kann — Ihr könnt unmöglich das Gegentheil beweisen (die gebundene Monas dürfte ja gebunden nur erscheinen, ist ja nur in die Erscheinung gebunden, an sich also vielleicht frei und denkend — woraus wißt Ihr, „daß sie keine eigenthümliche Sphäre ihrer Wirkung innerhalb des erscheinenden Aggregats hat?") was verbürgt uns in diesem Falle, sage ich, daß das Denken als Denken außer der Anwendung nicht auch bloße Materie, d. h. Materie an sich, oder wie sie nicht erscheint, sondern ist — seyn könne? Nicht das Denken als Denken, mein Reinhold! denn dieses kann und darf ja nicht über sich selbst

und seine Anwendung hinausgehen, geht ja, wie ihr gesteht, so gut „in sich selbst zurück wie die Fichtesche Thatthat;" sondern der Glaube, der nie in sich selbst zurückkriecht, auch nicht in sich selber aufschwillt, sondern immer aufwärts, in die Höhe, zum Höchsten, zu Gott — nicht speculirt, nicht postulirt, nicht denkt; sondern betet!

Der Dualismus scheint mir, mit der Endlichkeit — mit den nothwendigen Bedingungen der Anwendung des Denkens — mit dem nothwendigen Ur-unterscheiden alles Wahrnehmens — mit der Erscheinung, ohne welche für mich kein Seyn — mit der Schöpfung, ohne welche für mich kein Schöpfer — mit dem Weltall (oder der unendlichen Offenbarung), ohne welches für mich kein Gott existiren würde, gegeben zu seyn. Die Frage: „Wie sind synthetische Sätze a priori möglich?" beantworte ich schlechthin so: Es giebt keine synthesische Sätze a priori. Denn die Synthesis a priori ist ein Erschaffen, kein sich selbst wiederholendes Denken, das in Ewigkeit kein posterius hervorbringen, nur ein Prius glauben, und ein Posterius analysiren kann; die Liebe, das Licht und das Leben sind keine Sätze.

Das Philosophiren aus einem einzigen Princip — das in's unendliche Flectiren eines einzigen Verbums, es sey welches es wolle: sentir — εἰδέναι — gigni — cogitare — selbst **seyn** — denken — u. s. w. (die philosophischen Studenten werden am Ende alle Verba Stephani vielleicht erschöpfen) hat, unter anderen, dünkt mir, den großen Nachtheil, daß es den philosophirenden Denker zwingt, sich als Lehrer, entweder auf den Stuhl der blindgehorchenden Natur, dogmatisch-leidend — oder auf den Stuhl der allwissenden, gebietenden Gottheit, dogmatisch handelnd — oder zwischen beiden, dogmatisch-zwei-

felnd, sceptisch=träumend zu setzen; weil alle entweder Verba *activa*, oder *passiva*, oder *neutra* sind. Der krasse Materialismus hat daher kein eigentliches dogmatisches System aufzuweisen — er ist keiner ächten despotischen Form fähig — und spielt nie in der Philosophie eine Rolle, wodurch sein Darsteller einigermaaßen kaiseriren könnte — weil er sein Verbum nicht gut, ohne den Knecht zu verrathen, als Herr auf dem Stuhl, in der ersten Person aussprechen kann: „*Vapulo.*“ Man mag noch so preußisch = majestätische Grimassen machen, in noch so gebieterischem Ton die Sylben über einander stürzen, wenn das Sic Volo, sic jubeo: *Vapulo* heißt, imponirt man höchstens Franzosen, die keine Muttersprache haben, ihr Gallisches nicht verstehen, und ihr Lateinisches längst vergessen. Der Dogmatismus des Skeptikers sieht ebenfalls lächerlich aus, wie jedes gravitätische Sich Hinsetzen zwischen zwei Stühlen: „Dubito.“ Man fürchtet ihn zwar, aber ohne Ehrfurcht, weil er zwar oft zerschmettert, aber immer nur bei'm eigenen Fallen — —

„Saucia trabs ingens, ubi plaga novissima restat,
„Quo cadat, in dubio est, et ab omni parte timetur —“
Sic Scepticus. —

Der sogenannte ehrliche*) Montaigne, in der That aber sehr verschmitzte Michel, zog deßhalb mit Recht sein bekanntes „Que sçay-je?“ vor. Der nicht bloß ehrliche, sondern edle und hochsinnige Jacobi, verlegen zwischen den beiden philosophischen Stühlen, dem unersteiglichen, zu dem er hinaufsah, und dem niedrigen, auf den er mit Verachtung herabschaute — wählte sich einen ganz anderen Platz — er ging hin, von den Stühlen weg — und knieete vor dem Altare: „*Credo.*“ Wer aber

*) Du nennst ihn irgendwo, glaube ich, selber so.

Frühere Anmerkung an Jacobi.

irgend ein Verbum activum, als das allen Geist einbefassende Zauberwort, systematisch flectirt, in dessen Munde wird dasselbe (des Handelns wegen, das darin verborgen liegt) zum tyrannischen, den Deutschen zumal oft imponirenden, Machtspruch — in prima persona singulari præsentis, perfecti, plusquamperfecti, futuri und paullo post futuri — und klingt vom Thron herab beinahe fluchend: Cogito! Sum! (deutlicher Pono me existentem) Repræsento! Jubeo (mit categorischem Imperativ) Produco! (Schelling sogar *Creo!)* — und das Denken als Denken kann, wenn es ein Lehrgebäude systematisch aufstellt, ein alleinseligmachendes Manifest, oder eine Manifestationslehre herausgiebt, eine Logik herbeischafft, die nicht bloß Noumenologik, sondern Phœnomenologie begründet, mithin nicht weniger als Ontologie!!! seyn soll — nicht bei dem Infinitivum stehen bleiben: sondern muß durchaus, so sehr es sich auch dagegen in einer edlen, religiös-demüthigen, Gott anbetenden Seele, wie meines Reinholds, sträubt, in letzter Instanz, das Blatt vom Munde nehmen, und „Ich denke!" sagen. Bedenkt es nun aber, was es, in dem Character eines identischen Unicismus, eines allen Dualismus ausschließenden Simplicismus oder Monismus, als einziges und alleiniges Princip, mit diesem dogmatischen Ausdruck wirklich sagt? Wahrlich! Nichts minderes als: „Sum-pono-compono-duco-educo-produco-creo!" denn es sagt nichts (laut den Elementen des realen Realismus) oder es sagt: „Sum principium principiorum, essendi & cognoscendi!" Diese Stimme, oder, was dasselbe heißt: „Ich bin, der Ich bin!" — diese Ankündigung der Ur-Identität, hören nun auch Jacobi und ich, vor dem Altare knieend, als Stimme vom Throne herab — aber nicht als Geplapper eines stammelnden Moses mit den Gesetztafeln in den Händen — sondern als Säuseln in den

Wipfeln der Zedern, als Donner in den Wolken, als Urruf des mannigfaltigen Echos der ganzen Natur bis zum Seufzer des innersten Herzens, als Hauch der Luft, und als Orionengesang der Sphären; mit einem Wort: als Stimme Gottes, die sich nicht nachsprechen läßt. Das Einzige, was wir dem nicht einmal analysirbaren Nachklang nachstammeln können, ist allerdings das: „ich denke," aber wenn wir nicht hinzufügen: „etwas," bleibt dieses Nachstammeln ohne Sinn. Was wir **wissen** ist nichts gegen das, was wir **glauben.**

Dein

Baggesen.

IV.

Baggesen an Reinhold.

Marly, 19. September 1810.

Mein Reinhold!

Ich kann nicht umhin meinem Quartbrief noch ein Paar Octavseiten hinzuzufügen, um Dir meinen Sinn (wenn, was ich behaupte, nichts vom Denken an sich hat) wenigstens klarer zu machen. Verkenne nicht meine Einwendung gegen den rationalen Realismus! Sein bloßer Name sogar ist mir heilig! Denn es heißt mir, deutsch übersetzt, **Vernunft-Glaube**. Meine Einwendungen zielen nicht auf das, was er lehrt; denn dies ist im Ganzen, und, einige Momente ausgenommen, im Einzelnen sogar auch mir reine Wahrheit; sondern auf die Methode, wie er dieses vorträgt, und auf das Ausschließende, durchaus Einseitige, Unverträgliche — dadurch am Ende auch Subjective, Formelle und Egoistische seiner Darstellung.

Seine Befugniß, als strenge Wissenschaft aufzutreten, und, als solche, in erster Person, sein ausschließendes: sic cogito, sic scio, sic volo, sic jubeo, dogmatisch auszusprechen, steht und fällt mit der Behauptung: daß das Denken als Denken in der An-

wendung sich selber, als reines Denken, denken könne; oder mit anderen Worten: daß es im Menschen erkennbares vorstellungsloses Denken gebe.

Deine Theorie des Vorstellungsvermögens, als Philosophia prima, stand und fiel mit der Behauptung, daß das Vorstellen, als Vorstellen, unabhängig vom Vorgestellten und Vorstellenden — Fichtes Wissenschaftslehre stand und fiel mit der Behauptung, daß das Setzen des Ichs und das Entgegensetzen des Nicht-Ichs, unabhängig vom Setzenden und Gesetzten, als reines Ich, oder bloßes Setzen — gedacht werden könne.

Angenommen nun auch, daß Denken als Denken ein schicklicherer Ausdruck für das reine Seyn, als Vorstellen qua solches, oder Setzen, qua solches, sey — und daß es die Manifestation des Urwesens am Wesen der Dinge treffender darstelle — so ist und bleibt es doch immer eine Nominal-Definition dieser Manifestation auf dem Papier, auf der Zunge — außerhalb des inneren unbezeichneten, unausgesprochenen Denkens selber. Innerhalb der Sprache, real-betrachtet, als A gleich A in A, durch A [ohne **A**] (das ja nur ein Zeichen ist) kann es nichts anderes heißen als bloßes reines Seyn. Denken als **Denken** ist schon eine Bestimmung, ein Name, eine Farbe, ein Modus des unbestimmten, alle Modification und Modalität ausschließenden, namenlosen und farbenlosen Seyns. Wollen als Wollen — Setzen als Setzen — Vorstellen als Vorstellen — Empfinden als Empfinden — Leben als Leben — und sogar Bewegung als Bewegung — sind ebenfalls besondere Farben dieses einen und allgemeinen Lichts — dieser einen und allgemeinen Manifestation des Urseyns. Denn die Manifestation, oder die Offenbarung des Urseyns (Gottes) ist schon Seyn (als Daseyn) und es muß etwas da

seyn, nicht bloß wenn etwas gedacht werden soll, sondern wenn etwas denken soll — so wie etwas denken muß, bevor etwas vorstellen, oder vorgestellt werden kann. Was nun diese besondere, vielleicht reinste, Farbe des reinen Daseyns (nicht des reinen Seyns; denn das hat, als solches, keine Farbe, weil es nicht vermittelt ist) das Denken betrifft, so ist es merkwürdig, daß sie einen handelnden Modus, und nicht einen leidenden, wie das Empfinden und Vorstellen abstrahlt — weswegen wir auch ohne scheinbare Absurdität das Denken auf das Urseyn übertragen können; hingegen ohne auffallende Absurdität nie: Gott stellt sich vor, oder Gott empfindet! sagen können. So viel vom Denken als Wortausdruck eines Daseyns überhaupt — als bestimmteres Infinitiv des Esse — als handelndes, und zwar unter einem höheren handelndes — nicht hervorbringendes, aber herausbringendes, ordnendes, etwas unter sich bestimmendes Esse.

Die Geometrie ist darum eine strenge Wissenschaft, weil ihr Princip ein einziges und vollständiges ist, und ihr Princip ist ein einziges und vollständiges, weil ihr Thema ein gleichartiges, durchaus in seiner Natur einfaches, und mit keinem anderen verwechselbares Daseyn ist: die Ausdehnung nehmlich, oder das reine sinnliche, sinnenfällige Seyn. Mit Zuversicht kann der Mathematiker behaupten, daß jenseits der Ausdehnung nichts ersonnen werden kann, und daß diesseits derselben alles ausgedehnt ist — zum Behuf seines Wissens. Mit dem Thema des Logikers ist es eben so beschaffen. Mit Zuversicht kann er behaupten, daß jenseits des Denkens nichts erdacht werden kann, und daß diesseits (in der Sphäre der Logik) alles gedacht werden muß, zum Behuf seines Begreifens und Beweisens. Auch habe ich nichts gegen ein logisches System aus einem Stück — und

eine Logik ist allerdings so gut wie eine Arithmetik, oder Geometrie, als strenge Wissenschaft möglich. Sie ist aber, als solche, in der Algebra schon versteckt enthalten — die nichts als ihr Vortrag in einem besonderen Dialect ist. Der Logiker darf aber auch nicht, so wenig als der Mathematiker, aus seiner Sphäre herausgehen, d. h. er darf sich, als strengwissenschaftlicher Lehrer des Denkens als Denkens, weder in die Sphäre des Urseyns (der Theologie) versteigen, noch in die Region des sinnenfälligen Daseyns (der Physik) herablassen; denn sein für seine Wissenschaft hinreichendes Princip ist für erstere zu bestimmt, und für letztere zu unbestimmt. Er reicht zur Theologie damit nicht aus, und reicht damit über die Physik weg. Das Plus der ersten: Gott — und das Minus der letzten: Materie — liegt nicht im Denken als Denken. Beides wird zwar vom Denken als Denken vernommen, als ein vermißtes Bedingendes und ein aufstoßendes Bedingtes, aber nicht **wahrgenommen**. Alles Denken spielt zwischen diesen beiden Polen des Seyns, als durch beide vermittelt — nicht allein menschliches, sondern endliches Denken überhaupt. Es reicht allerdings weit über die Sterne des Himmels und dringt tief in die Eingeweide des Atoms; aber es weiß schlechterdings nicht was das ist, das für seine Synthesis zu hoch und für seine Analysis zu niedrig ist. Sein Prius κατ᾽ ἐξοχήν sieht es so wenig als das offene Auge sich selbst, und sein Posterius κατ᾽ ἐξοχήν, so wenig als das geschlossene Auge den Gegenstand. Es kennt nur sich, den Logos, den Mittler zwischen Gott und Staub, zwischen dem Uebersinnlichen und Sinnlichen — das Nichtsinnliche — das Denken als Denken — die innere Sprache durch die äußere — aber weder den Vater des Worts noch den heiligen Geist desselben.

Du kennst beide, mein Reinhold! und wähnst, durch das Denken als Denken, als bloßer Logiker, beide wissenschaftlich zu erkennen. Du vergissest, daß Du ohne beide nicht denken könntest — und daß Du Theolog, d. h. Gottanbeter und Physiker, d. h. Naturbetrachter warst, bevor Du Logiker wurdest — daß Du, wenn dies nicht wäre, durch Bardilis Denken als Denken nicht einmal wahrer Logiker, sondern bloßer Rechenmeister hättest werden müssen. Wer nie glaubte und nie empfand, wird nie denken, wird in's Unendliche nur rechnen können. Daß Du was anderes als Hobbes und Condillac in die Entdeckung (die sie lange vor Bardili gemacht haben) hineinlegst — hast Du Deinem über alles Wissen erhabenen Glauben, und Deinem alles Rechnen begründenden Empfinden — nicht dem denkenden, sondern dem ahndenden und fürchtenden — nicht dem die Wahrheit einsehenden und das Wahre begreifenden, sondern dem das Gute suchenden und das Böse fliehenden Reinhold zu verdanken. Die Täuschung, als wäre die Logik, als solche, vollständiger, oder eine vollständige, hinlänglich begründende Philosophie, liegt in dem unwidersprechlichen Nicht-ohne derselben. Aber auch das Leben als Leben ist ein unwidersprechliches Nicht-ohne — eine Conditio sine qua non des Philosophirens; folgt daraus, daß, wer lebt, sensu stricto philosophire? Denken als Denken ist nun freilich eine höhere Potenz, als die des Lebens überhaupt; aber daraus folgt nur, daß, wer denkt, sensu strictissimo philosophiren könne. Er besitzt nehmlich das Mittel — aber in und mit demselben weder das Wollen überhaupt noch die Richtung in's besondere des ächten Philosophirens. Auch die Philosophie hat ein Herz, und nicht bloß einen Kopf. Wie könnt ihr Logiker wissen, ob

das Urdenken im Kern des Atoms, im Unendlichen des Weltalls, in einem Schöpfer Himmels und Erden, oder im Ich, das in sich selber zurückkehrt, verborgen liegt, wenn es ein Urdenken ist, das gedacht werden kann? Was berechtigt Euch dem A eine Priorität vor dem C einzuräumen — wenn von den Buchstaben des Alphabetes weggesehen wird, wie beim Denken des Denkens geschehen muß? Was heißt eine unvertilgbare Form an einem durchaus zernichteten Stoffe, die nicht Form der Form wäre? und wenn die Materie eine solche haben kann — was beweist Euch, daß die Form Eures Denkens absoluter sey als jene? Warum ist das ewige In und Durch einander edler als das ewige Außer und Nebeneinander? Jenes ist ja in Eurem menschlichen Denken zeitfällig — wie dieses raumfällig? Wie kann A, außer dem Raum, gleich A seyn? Wie kann A, außer der Ausdehnung, in A seyn? Wie kann A, außer der Zeit, durch A seyn? Ihr mißt, vergleicht, und zählt ja schon, wenn Ihr das Eine und Ebendasselbe als Eines und Ebendasselbe in Einem und Ebendemselben, durch Eines und Ebendasselbe, wiederholbar denkt. Als, (oder gleich), in, durch und wieder, sind ja lauter Raum- und Zeit-Angaben? Läßt sich Identität ohne Mannigfaltigkeit — Wiederholbarkeit ohne Vielheit denken? Euer Denken ist dann ganz anderer Natur als das meinige. Meine Vernunft vermag Identität unmittelbar anzuschauen, gleichsam als Hintergrund der Diversität — und diesen Hintergrund, entweder dunkel als Ausdehnung, oder hell, als Seyn — sinnlich oder nichtsinnlich zu betrachten, aber denken kann mein Verstand diesen Hintergrund des Vorstellbaren und Denkbaren nicht; denn fang' ich an, ihn zu denken, löst er sich in privatives oder negatives Nichts auf, in Widersprüche für

mein Denken, in nicht=identische Identität auf. Ein A das gleich einem A ist, ist ein alternatives A, das entweder ebendasselbe A ist, oder als ebendasselbe A betrachtet wird. A = A ist mithin entweder an sich oder an etwas anderem doppelt — und das Identische hört entweder im Gedachten oder im Denkenden auf, wenn es mit sich selbst verglichen wird. In der Geometrie heißt A = A: jede Größe ist sich selber gleich, und versteht sich, weil Quantität, gleichviel wovon, nichts anderes seyn kann, als Quantität von etwas, das Nicht=Quantität ist — in der Logik aber heißt **A** = **A**: A **ist** A ohne alle Quantität, mithin ohne eigentliche Wiederholbarkeit. Denn wie kömmt, ursprünglich, eine auch nur mögliche Vielheit in A? A ist ja schlechthin raum= und zeitlos — und wie läßt sich eine Vielheit in der absoluten Identität durch die absolute Identität selber denken? A ist A, und ist, als A, gerade nicht wiederholbar. Wäre es wiederholbar, so ließe es sich multipliciren — ließe es sich multipliciren, so ließe es sich dividiren mit sich selber. 1 + 1 abgesehen von der Raum= und Zeitfälligkeit, ist ein Nicht=Gedanke; denn Eines und Ebendasselbe zu Einem und Ebendemselben addirt, läßt sich nicht denken. 1 an sich ist keine Zahl und A an sich im Denken als Denken vor allem C ist keine Größe. Das Zeichen A, der Buchstabe des Alphabets, läßt sich freilich in's Unendliche wiederholen. Aber das reine, bloße Denken macht ja Anspruch auf was ganz anderes als Zifferwürde. A = A, oder A als A, zeigt also auf ein A, das wohl auch was anderes als A seyn könnte. Warum sonst das vergleichende, unterscheidende: =, als? Um es von Nichts zu unterscheiden, und doch nicht als Etwas zu setzen? Ferner „**A** in **A**" ist mir ebenfalls nichtidentische Identität. Was ist äußeres und was ist inneres am

A? Ist das A, worin A wiederholt wird, dasselbe A, das wiederholt wird? oder wird es zugleich wiederholt und nicht wiederholt? Wie läßt sich dasselbe Denken in einem und demselben Denken, als ebendasselbe Denken wiederholen? Ferner vollends „durch A" — durch sich selber? Wie, warum, wozu wiederholt die Identität sich selber, da sie ja in Ewigkeit dadurch nichts als dieselbe Identität wird? Denn sie wiederholt sich ja einzig und allein als sie selber, gleich sich selber, in sich selber. Dasselbe thut das absolute Nichts — und in der That, thäte die Identität nichts als sich selbst wiederholen, wäre sie nichts. Allein es hat keine Noth — die Identität wiederholt alles vielleicht, nur nicht sich selber. Was heißt wiederholen im Absoluten — im Zeitlosen — im Raumlosen — im Einfachen — im reinen Denken — im unbedingten Setzen seiner Selbst? Absolutes Setzen seiner selbst verstehe ich überhaupt nicht — nicht einmal vom absoluten Seyn, vom Urseyn — denn Theos ist keine Thesis — und Setzen setzt immer einen Setzenden und einen Satz voraus. Verba & voces, prætereaque nihil!

Aber dem sey, trotz dem allem so — die absolute Identität sey Wiederholbarkeit der Identieät — und die Wiederholbarkeit der Identität sey Denken als Denken — und das reine Denken sey Prius κατ' ἐξοχήν — Manifestation — des Urwesens — und setze, zufolge seiner Analysis Nr. V im 2. Heft der B. 4. S. 180, „durchaus nichts außer sich selbst voraus," so frage ich: Welchen Vorzug hat die Wiederholbarkeit der Identität, als Identität, in der Identität, durch die Identität — vor der Spinozischen Ausdehnung, dem Fichteschen reinen Ich, der Kantischen Autonomie, und dem Schellingschen absoluten Nichts? Die Weglassung der Dinglichkeit und Persönlichkeit? Nein! denn

auch Schelling hebt durch seine Identität die Substanz und die Freiheit auf. Das „was durchaus nichts außer sich selbst voraussetzt," kann aber nichts als die Gottheit selber seyn. Nun dünkt mir aber unter allen vermessenen Definitionen der Gottheit: „Die Wiederholbarkeit Eines und Ebendesselben als Eines und Ebendesselben in's Unendliche" nächst „der absoluten Richtigkeit" die allergottloseste — und Spinoza's Substanz ist mir dagegen ein anbetungswürdiges Wesen. Diese Spinozische Substanz kömmt ja ohnehin (nur entzweigeschnitten) nachher in der Anwendung zum Vorschein, als A + C in nothwendiger Verknüpfung, oder Conjunction des **D** als **D** mit dem **M** als **M**. Warum nicht eben so gut C + A? Wenn man mit dem Stoff, statt mit der Form — mit dem Empfinden statt mit dem Denken — angefangen hätte, würde es so herausgekommen seyn — das C wäre das Prius und das A das Posterius geworden — und warum nicht? — In der Anwendung war ja das C vor dem A da — wie hätte das in einem Individuum erwachende A (siehe Bardilis Logik S. 79) es sonst vorfinden können? Zweitens ist ja C das durchaus unbestimmte, wie A das durchaus bestimmende ist. Das Unbestimmte ist aber vor dem Bestimmenden; denn was hieße Bestimmen, wenn nichts zu Bestimmendes vorhanden wäre? Drittens hat ja das C so gut wie A eine ewige unveränderliche Form, die das A lassen muß, wie es dieselbe vorfand, als eine seiner Form schlechthin entgegengesetzte — und (was merkwürdig ist) diese Form ist gerade von der Natur, daß sie allein dem A seinen wahren Character: die Wiederholbarkeit geben kann; A würde ohne diese Form mit der seinigen schlechterdings nichts zu thun wissen; denn A wäre und bliebe ohne dieselbe eine bloße Formalität. Viertens (was auch

merkwürdig ist) A kann seine eigene Form denken: aber von der Form des C heißt es (p. 81 der Bardilischen Logik) „sie muß von A gedacht werden." Das C enthält also ein müssen für das A. Wenn dies alles nicht Spinozismus ist — wie alles Vorhergehende, so lange man bei dem sich selbst setzenden **A** bleibt, Fichtismus — so weiß ich nicht was ἓν καὶ πᾶν in der Philosophie sagen will.

Das sind aber die nothwendigen Folgen des Argumentirens, Deducirens, Demonstrirens, Dogmatisirens (denn Philosophirens kann ich es nicht nennen) aus einem und ebendemselben Princip — es werde dies Eine und Ebendasselbe **genannt** wie es wolle — hinter dem Namen ist es das **unfruchtbare Eins und Ebendasselbe.** Unfruchtbar: 1, weil alles geschlechtslose, nicht schon durch die Natur entzweite — gespaltete (wie Plato sagte) weder zeugt, noch gebährt — 2, weil alles **Eins und Ebendasselbe** — es heiße *Idem*, oder *ipsissimum*, oder *unum*, oder ἕν, oder Eins, oder Einerlei, oder Einfaches, oder Identisches — in jeder menschlichen Sprache (Eure Logik muß ja sprechen, und zwar menschlich sprechen), wenn es auch Geschlecht hat, hermaphroditisch ist, zweideutig, vieldeutig, verworren — theils durch die Natur der menschlichen Sprache überhaupt, die aus ganz symbolischen, halbsymbolischen und nicht symbolischen Worten besteht, und bestehen muß, theils durch die philosophische, oder richtiger: philodoxische, ganz babylonische Sprachverwirrung in's besondere, die sogar eine wahre reine Logik bis weiter unmöglich macht. Die erste Arbeit eines philosophischen Herkules sollte die seyn: den Augiasstall der philosophischen Sprache zu reinigen. Diese Arbeit ist aber leichter anzugeben, als nur anzufangen,

geschweige denn auszuführen — das weis ich wohl, der ich meine Symbolik angefangen habe, vom Bedürfniß gedrungen: mich selbst zu verstehen — ein Bedürfniß, das die Wissenschaftslehrer gar nicht zu spüren scheinen. Man verachtet so sehr die französische Philosophie — ich verachte sie selber — als Materie — aber nicht als Form. In der Logik, als Vermittlerin des Uebersinnlichen und des Sinnlichen, wenn sie auch den französischen Raisonneurs nur Vermittlerin des Sinnlichen und Nichtsinnlichen ist, haben diese, meiner innigsten Ueberzeugung nach, weit bedeutendere Fortschritte gethan, als die Engländer, oder Deutschen; und die deutschen Selbstdenker thäten nicht übel den französischen Selbstsprechern etwas zuzuhören. Man kann von Allen etwas lernen, sogar von den Thieren kann der wahre Philosoph manches lernen. Warum denn nicht auch von den Franzosen? Zwar weiß ich recht gut, daß sie den Vorzug an Reinlichkeit in ihrem philosophischen Stall der Magerkeit ihrer Pferde und der sparsamen Gedankenfütterung derselben hauptsächlich zu danken haben; aber etwas von der Reinlichkeit muß man doch auch den Stallknechten zuschreiben. Ohne Allegorie: Die französische Sprache ist arm, poetisch-arm bis zum Bettelngehen; und da sie zu eitel ist um, — betteln zu mögen, poetisch-mager. Diese poetische Armuth macht sie nun zwar nicht philosophisch reich — aber philosophisch nüchtern; sie wird dadurch zwar nicht bedeutungsvoller, aber deutlicher, in wiefern sie meistens aus nichtsymbolischen, unbildlichen, und halbsymbolischen, technischen, Worten besteht. Die dadurch entstehende synonymische Armuth ist ein wahrer logischer Vortheil; denn wahrlich, die Mathematik, sowohl die Geometrie, als die Arithmetik, und vollends die Algebra, hat ihre wissen-

schaftliche Trefflichkeit dem Umstand zu verdanken, daß in ihren drei Dialecten *kein einziges Synonymon* sich findet. (2—3—4—5, und so in's Unendliche — △ □ ⬠ ○ und so in's Unendliche — B — C — D — B^2 — C^3 und so in's Unendliche, sind durchaus bestimmte Nichtsynomyna).*) Zweitens — verstehen die Franzosen nicht unmittelbar ihre eigene Sprache, weil sie sie nicht selber bilden, sondern gebildet schon von andern, und zwar von Nachbildern (aus dem Lateinischen) empfangen haben — sie lehren sie nicht inwendig (wie wir Deutschen und Dänen unsere Ursprachen) sondern sie lernen sie auswendig. Dadurch wird jenes Bedürfniß: *sich selbst zu verstehen* dem französischen Raisonneur dringender als dem deutschen Vernünftler; und sie *ordnnen* wenigstens logisch ihre bildlosen Worte.

Wissenschaftlich philosophiren heißt unter anderem: *Die arithmetischen, geometrischen, algebraischen Sprachen*, die zur Evidenz des Wissens führen, *in logische Sprachen zu übersetzen*. In der Mathematik ist nehmlich unstreitig *Logik* verborgen. Wäre die Mathematik nur durch geometrische Figuren möglich, würde ich vielleicht anstehen, diesen apodictischen Ausspruch zu wagen; aber sie ist ja auch durch raumlose Zahlen, und durch zeitlose Buchstaben möglich. Sie ist also durch ein viertes *Medium* — durch einen vierten *Dialect* derselben allgemeinen, wesentlichen, blos denkenden, also verborgenen, Muttersprache des *Geistigen* möglich — durch *Worte*

*) Du wunderst dich vielleicht, daß ich 1 — . — A auslasse. Nicht ohne Bedacht, mein Reinhold; denn aus meiner Symbolik hat sich ergeben, daß 1 keine Zahl, . kein Zeichen, — keine Figur, A kein Buchstabe, und **Eins, Unus, Gott** kein *Wort* ist. Eins *ist* in jeder Zahl, — Linie in jeder Figur, A in jedem Hieroglyph, und Geist in jedem wahren Wort: Anfang in Allem.

nehmlich. Und hierauf gründet sich meine Hoffnung einer einstmaligen wissenschaftlichen Philosophie; aber zugleich meine Ueberzeugung, daß dieselbe nicht reine philosophische Wissenschaft — System aus einem und demselben Princip — werden könne.

Nach meinem Gedankengange frägt sich nehmlich vor allem zuerst: Sollen diese Worte, wie wir sie zum Behuf einer Logik, aus der schon vorhandenen babylonischen Sprache herausheben und zu bestimmen suchen, unter den durchaus bildlichen oder den durchaus unbildlichen Worten (mit den Zwittern hab' ich nichts zu thun) gewählt werden? Und hier wirst Du staunen, mein theuerster Reinhold — oder vielmehr, wenn ich mich besinne, nicht staunen — (weil Du dem phantastischen Dichter, den Du immer in mir zu sehen gewohnt warst, leicht ein so bizarres quid pro quo zutrauen wirst) — daß ich gerade die sinnlichsten, bildlichsten, grob empirischen, die sich am weitesten von den algebraischen entfernen, vorzugsweise erlesen, hegen und pflegen, und heilig halten werde. So grob dichterisch geträumt (denn der Dichter kann ja sonst nichts) dies nun auch anfangs scheinen mag, so getraue ich mir doch, allen wachen feinen Denkern, und vor allen Dir, als solchem, dies Verfahren, als gescheut wenigstens, einleuchtend zu machen. Denn hier befinde ich mich auf einem Boden, den ich zu kennen glaube, unter anderem auch darum, weil ich ihn während meines sprachbildenden Lebens nicht bloß betreten, sondern öfters, im Fluge von oben herab, auch à vue d'oiseau betrachtet habe. Hier nur meine zwei Hauptgründe:

1. Die unbildlichen, schlechthin nichts dem Sinn darstellenden, bisher sogenannten eigentlich philosophischen Worte (wie Substanz — Idee — Denken —), alle neue Kantische, alle durchaus abstracte, vollends

solche, wie a priori, a posteriori, Manifestation, absolut, categorisch, κατ᾽ἐξοχὴν, Subjectivität, Objectivität, Identität, abstract, concret, Copula rc. rc. sind freilich sinnlos, aber auch durch den unendlichen Mißbrauch gedankenlos; unbrauchbar zu einer sich selbst verstehen wollenden Logik, als schon gemünzte durchaus zweideutig, und vieldeutig, wo nicht durchaus falsch geprägte, in verschiedenen Systemen verschieden gestempelte Worte, womit man in der Philosophie reist, wie ehemals im heiligen Römischen Reich mit Albertussen, und Hessengroschen, und Sachsengroschen, und allerlei Batzen, ohne zu wissen, was man an seinem auf der einen Station eingewechselten Gelde, auf der nächsten Station habe. Ich cassire sie alle bis auf die Louisd'or, Carlsd'or und Friedrichsd'or der Substanzen; das heißt, ich bringe sie aus dem Umlauf, um sie in den Schmelztigel zu werfen. Denn zumal durch den kritischen Münzfuß, und wie sie, nach demselben, Cours erhalten haben, sind sie so tief gefallen, daß kein gesunder Menschenverstand sie auch nur zu 470 (wie jetzt die dänischen Thaler) nimmt. Also alle Worte, deren ein Klopstock, ein Schiller, ein Göthe sich (ohne zu wissen warum) schämen, sie in ihren Darstellungen anzubringen, schließe ich vorläufig von meinem symbolologischen Vorrath aus. Symbolologisch erlaube ich mir dies zu nennen, weil es meines Wissens nie gemünzt worden ist, ich also Meister bin des Gepräges. Ein neues Geschäft muß einen neuen Namen haben, der erst durch das Geschäft selber Bedeutung erhält. Die unbildlichen Worte, dadurch, daß sie keinen bestimmten Sinn an sich haben, sind des Doppelsinns desto fähiger. Ich mag daher lieber gar Farbe des Seyns, Ton des Seyns, bestimmte oder besondere Aeusserung und Offenbarung des Seyns,

als z. B. „*modi speciales*" — „Potenzen" — „Modalität" — Manifestation — des Seyns, des Wesens oder des Denkens — lieber Quell als „Princip" — lieber Kern als „Substrat" — lieber Keimen als „Werden" sagen. Denn wenn ich z. B. Farbe des Seyns sage, begreift jedermann, daß ich von einer Aeußerung oder Offenbarung desselben nach der Analogie des Lichts spreche, und der gemeinste Verstand abstrahirt schon von dem grob bildlichen darin, wohl wissend, daß das nichtsinnliche nur nichtsinnliche Farben haben könne — wenn ich hingegen von Modis des Seyns — oder formis essentialibus oder dergleichen schwatze — weiß der Nichtphilosoph (sey er auch ein noch so denkender Kopf) gar nicht, was das heißt — und der Philosoph nur, was es ihm heißt. Nun dürfte er aber mit dem Wort *Modus* einen ganz verschiedenen Begriff verbinden — den der Modification etwa, oder den der Modalität, auf jeden Fall den der herrschenden Mode — der himmelweit verschieden von dem meinen wäre, weil Modus wirklich in vier oder fünf verschiedenen, scharf von einander getrennten Bedeutungen genommen werden kann: grammaticalischer Modus — musicalischer Modus — categorischer Modus — ontologischer Modus — u. s. w. — Farbe hingegen kann unmöglich mehr als eine, allen sehenden Menschen wenigstens einleuchtende Bedeutung haben. Wären die unbildlichen Worte festbestimmte Zeichen, und in ihrer festen Bestimmtheit allgemein geltend — (und nur so sind sie logisch brauchbar) würden die Philosophen einander nicht so gräßlich mißverstehn, wie der unpartheiische Beobachter findet, daß sie wirklich thun. Es ist aber unmöglich, daß sie durch solche Worte sich selbst, geschweige denn einander sollten verstehen können. Mit lauter **x** und **y** kann kein Algebrist auskommen, wie mit lauter unbe-

stimmten Linien / V ⊔ (kein Geometer. Ob nun also gleich die Logik eine überbildliche Sprache haben soll, und mein ganzes Geschäft darauf zielt, ihr eine solche zu geben, so wähle ich doch aus dem angeführten Grunde die zwar bildlichen, aber wenigstens philosophisch unverdorbenen Worte dazu. Sind sie auch ein wenig zu poetisch fett, (ich werde sie durch strenges Fasten schon mager machen) so sind sie wenigstens nicht scolastisch schwindsüchtig, hectisch, ausgemergelt, ich möchte sagen **verbuhlt.** Es sind zwar dralle sehr unwissenschaftliche Deeren; aber zugleich reine philosophische Jungfrauen, die gut begattet, frische rüstige Gedankenbuben einmal gebären können. Ich sage es spaßhaft; aber ich meine es im Ernst.

2. Mein zweiter Grund, mein Augenmerk auf diese Worte der deutschen Bibel, des deutschen Bauers, und der deutschen Dichter, bei Bildung einer logischen Sprache zu richten — ist ein philosophischer; jener war ein historischer. Ich frage mich nehmlich philosophisch, was ich eigentlich will, wenn ich unternehme, die Dialecte der Mathematik (die Urmuttersprache ist die menschlich-unaussprechliche der Ontologie, die Paulus im dritten Himmel hörte) in eine logische Sprache zu übersetzen? und antworte philosophisch: nicht die schon vorhandene philosophische Unsprache **mathematisiren;** denn das hieße dieselbe in einen arithmetischen, geometrischen oder algebraischen Dialect verwandeln — und das ist ja theils schon geschehen — theils gerade das Gegentheil von dem, was ich will. Ich beabsichtige ja eine Sprache der Wahrheit mehr, mithin eine ganz andere, als die mathematische. Nun soll diese zwar keine der Arithmetik durchaus entgegengesetzte, keine dynamische,

keine physisch lebendige seyn — denn das ist die Poesie; aber doch eine von allen jenen verschiedene, eine geistig-lebende, gleichsam organische Sprache seyn, die jene, als mechanische, unter sich haben soll — oder was dasselbe heißt, die dargestellte Seele jener Dialecte seyn soll. Wie dürfte mir also einfallen ihre Worte Zahlen, Linien und Ziffern ähnlich in irgend etwas anderem, als in der Bestimmtheit und Unverkennbarkeit, zu machen? Wahrlich! das hieße einen Raphael das Schönfärben, einen Mozart taktschlagen, und einen Palladio, wie die Biber bauen, lehren zu wollen. Die Logik soll nicht zählen, nicht messen, nicht rechnen lernen — das kann sie schon — sie soll **reden**; und zwar so reden, daß, was sie aussagt, dem menschlichen Sinn für das Unsichtbare eben so klar und deutlich einleuchtet, als was ihre Töchter, jene Dialecte sprechen, dem menschlichen Sinn für das Sichtbare. Daß sie möglicherweise so reden könne, glaube ich, weil ich sonst nicht begreifen kann, wie ihre Töchter in ihren besonderen Idiomen so ordentlich, consequent und allgemein verständlich hätten sprechen lernen können. Der Franzos behauptet zwar, jene Töchter haben keine Mutter, und daß eine Logik nichts als die Tochter der Mathematik seyn könne; aber das glaube ich nicht. Die Bienen scheinen zwar für die Franzosen zu beweisen — und noch mehr als die Bienen, ihre eigenen großen Mathematiker, D'Alembert, La Lande u. A., in deren Köpfen, hinter der Mathematik, keine Logik zu stecken schien. Allein wer weiß, was für die Biene, die ihre Zelle baut, und für La Lande, wenn er die Aberration der Fixen berechnet, denkt? Wer weiß auf der anderen Seite, ob ich, indem ich dieses wirklich gedachte niederschreibe, denke, oder ob es dabei nur in mir denkt? Genug, Messen und Berechnen setzt Denken voraus, und Mathesis eine Logik,

sie mag stecken, wo sie wolle. Nun haben wir aber nicht bloß in der stummen Natursprache Biberhäuser und Bienenzellen voller Honig; sondern auch in der lauttönenden Geistessprache der Menschen platonische Republiken und Iliaden — es muß also auch in dieser ordentlich zu denken möglich seyn — der Mensch mag selber denken, oder es mag denken in ihm. Meine kleine Meinung vom Ich macht mich der letzteren Hypothese sehr geneigt. Doch — ich schweife zu weit aus, und verrathe dadurch eben keine große Anlage zum ersten Handlanger, geschweige mehr, der geregelten Logik. Es sollte mir indeß leid thun, wenn mein Ausschweifen gar nichts wäre als Ausschweifen; denn in diesem Fall würde ich nicht einmal zum poetischen Handlanger taugen. Die Sprache der Logik (um einzulenken) soll in Gehalt von der mathematischen so entfernt seyn als möglich. Ihre Worte müssen mithin wahre Worte — Töne des Lebens — seyn. O, mein Reinhold! Socrates, Plato, und der für uns gestorbene, verkannte, bald in der Welt fast **Vergessene,** aus Dessen heiligem Munde der Logos selber sprach — redeten nicht in unbildlichen, sondern in lauter bildlichen Worten — und selbst die sie verkennenden oder verachtenden neueren Weltweisen — wir Alle, so viel wir wenigstens einmal Christenkinder waren — haben, besonders von Christus (so wenig und zum Theil verstümmelt die Worte sind, die wir von seinen Reden gehört haben) mehr wahre Logik gelernt, als von allen aristotelischen Schülern. Wie flohen diese wahren Lehrer der Wahrheit — selbst Plato, der doch wahrlich kein Freund der Dichtkunst war — alle abstracte, durchaus unbildliche, nicht symbolische Worte und Ausdrücke! Schade, daß wir nichts von dem mir heiligsten, nächst Christus, Pythagoras, haben! Er maß, zählte, rechnete

zwar nebenbei; aber wenn der Mann, der die Pythagoräer, die Vor-Christen, bildete, sprach — o! ich bin gewiß er hat in lauter Symbolen gesprochen. Nie können Keim- und Kern-lose, abstracte, + abstracte — minusabstracte Nominalien, Worte des ewigen Lebens werden.

Noch einmal, liebster Bruder meiner Seele, verkenne nicht meine Einwendungen gegen alles bisherige Setzen, Synthesiren, Gegensetzen, Analysiren, Deduciren und Demonstriren aus einem sich selbst nicht verstehen könnenden alleinigen Princip — Bardilis Logik (die ich übrigens für eine wirkliche Medicina mentis halte) und Deine in vielen anderen Rücksichten grenzenlos interessanten, eine beispiellos logische Fähigkeit verrathenden Beiträge selbst, nicht ausgenommen. Warum setze ich mich hin, und biete dem Schmerz meiner halb blinden Augen Trotz, während einer Convalescenz nach einer schrecklichen Krankheit, um Dir Alles, was mein Denken, oder das Denken durch mich vermag, in einer Epistel aufzubieten, um Dich auf das, was ich für Täuschung halte, aufmerksam zu machen, wenn ich Dich nicht als philosophischen Schriftsteller, als nur vielleicht zu scharfsinnigen, oder richtiger zu scharfblickenden, vor allem aber herzreinen, vollkommen redlichen Denker, unaussprechlich verehrte? Ich will, daß Du zur wahren Philosophie, zur Neubelebung des innern Christenthums, zur Verbreitung einer allein seligmachenden Religion beitragen sollst, (denn Du kannst es, wie keiner) und nicht zu nichtigen Schulsystemen, die alle noch Abkömmlinge und Ausgeburten und Nachgeburten des formellen Aristotelismus sind, Beiträge liefern. Schreibe, was Dir Dein eigener heller, frommer, pythagorischer Geist eingiebt — und erniedrige Dich nicht, das Gewebe irgend einer fremden philosophischen Spinne zum System aus-

zubilden. Wie sehne ich mich nach einem neuen Original-Werk, von dem Manne, der eine Theorie des Vorstellungsvermögens hat schreiben können, und dennoch, der Wahrheit zu lieb, in die Schule eines, allerdings mit Unrecht, aber doch immer von dem ganzen philosophischen Publicum verhöhnten Bardilis, zu gehen fähig war! So viel Kopf war vielleicht seit Jahrhunderten nie mit so viel Herz verbunden. Es ist mir darum zu thun, zu sehen, wie die Wahrheit sich in einer so schönen Seele, die das herrlichste Talent sie auszudrücken hat, abspiegelt. Darum rufe ich Dir zu: Wirf alle philosophische Schriften seit Kant, außer des einzigen Jacobis, weg — vergiß, wo möglich, alle ihre Kunstworte — lies Baco, Plato und das Evangelium, während einiger Wochen — und setze Dich dann hin, und schreibe — was Du willst! Auf Jacobis philosophisches Glaubensbekenntniß freue ich mich unaussprechlich. Schenke der Welt noch das Deinige. Wenn die heutige das Geschenk nicht verdient, wird die künftige es verdienen — und wenn auch nicht, was geht das uns Arbeiter in dem Weingarten Gottes an? Arbeiten wir nur treu!

Dein

Baggesen.

V.

Baggesen an Reinhold.

Kiel, im Mai 1812.

Mein Reinhold!

Die tiefe Wehmuth, womit ich Dir diesen Brief schreibe, wenn Du sie sehen könntest, würde Dich rühren, und Dich wenigstens durch Mitleid mit dem Zustand, worin unsere letzte Unterhaltung mich versetzt hat, zu einer sehr ernsthaften Beherzigung folgender Fragen Deines Dich gewiß verehrendsten Freundes bewegen.

1. Wenn ein Mensch, es sey ein gelehrter oder ungelehrter, ein Schriftsteller oder bloß mündlich sprechender, durch die blinde ihm selbst völlig unbewußte Thätigkeit seiner Phantasie verführt, völlig unwillkührlich so (in einem Buch oder in einer Unterredung) sich ausläßt, wie der Verfasser der allerneuesten Seelenlehre (S. 33):

„Die unendliche Thätigkeit der Phantasie ist das „höchste Reale. Die Naturforscher haben lange von „einer vis plastica, und später von einem Bildungstriebe „gesprochen — diese ist da unter jenem, auf einer zweiten „Stufe — ihm geht voran der Trieb noch unbestimmter „regelloser Thätigkeit — u. s. w.

„Die Phantasie ist das erste thätige Vermögen in „uns, und wird Kraft in ihrer erscheinenden Thätigkeit „genannt. Vernunft ist nur eine Einschränkung dieser „Urkraft — dieser ursprünglich sich selbst bewegenden

„Kraft — dieser Kraft, aus der sich die edelsten Erschei=
„nungen entwickeln, so wie Verstand ebenfalls nur eine
„Einschränkung derselben ist, indem sie die eilende Ein=
„bildungskraft der Phantasie in ihrem Flug aufhält, und
„durch die Klarheit des Bildes oder der Erscheinung,
„die sie bewirkt, die Seele zum klareren Bewußtseyn
„bringt. Jene (die Phantasie) ist das Leben, der Geist,
„die Seele selbst — ihre ursprüngliche unendliche Thätig=
„keit ist das Höchste, wozu wir in der Philosophie auf=
„steigen können. Die Vernunft und der Verstand, als
„Einengungen und Einschränkungen dieser Ur=Kraft,
„stellen Begriffe auf — wo aber Begriff ist, da ist Tod
„des Geistes. Von Einem zu rühmen, daß er natür=
„lichen Verstand habe, ist daher ein albernes Lob. Mit
„Unrecht haben daher die Philosophen Vernunft, Ver=
„stand und Urtheilskraft vorzüglich Geisteskräfte ge=
„nannt; denn was diese von Geist an sich haben mögen,
„verdanken sie **einzig** der Phantasie. Also ist
„die Phantasie die Ur=Kraft von allem Seyn und jede
„Erscheinung der Wiederglanz ihrer Unendlichkeit. Men=
„schen von großem natürlichem Verstande habe ich (der
„Verfasser der höheren Seelenlehre) daher immer am
„fadesten in der Gesellschaft gefunden; alles was
„Sie sagen ist wahr, und weiter nichts!"
(a. m. O.) *)

Wenn, sage ich, Jemand sich so ausläßt, und wie mir scheint, Begriffe und Erscheinungen, Uebersinnliches und Sinnliches, oder vielmehr die Worte, die dergleichen bezeichnen, auf ganz phantastische Weise verwechselt, mischt, und durch einander wirft, heißt das nicht Irrthum; darf man nicht sagen von einem solchen Seelenlehrer, daß er irre, und irre redet?

---

*) Es ist keinem ferner als mir, die Phantasie zu verachten. Aber ihre Thätigkeit ist nicht das Reale. Das Bild im Spiegel ist nicht das Object.

Gesetzt aber, ein anderer hoher oder höchster Seelenlehrer, ließe sich auf ganz ähnliche Weise vernehmen, schriebe oder spräche dasselbe aus, nicht unwillkührlich, nicht unwissend, nicht blind-phantasirend, wie jener; sondern mit Wissen und Willen, sich wohl bewußt, daß er Geist und Materie, und überhaupt alles, was unterschieden werden muß, mische und durcheinander werfe — hieße das nicht Betrug? und dürfte man von einem solchen Seelenlehrer nicht sagen, daß er lüge und Lügen rede?

Oder, mit anderen Worten:

Wenn Jemand wirklich wahnsinnig ist, und in seinem Wahnsinn behauptet, er sey Gott, weil sein armer verstörter Kopf nicht fähig ist, wegen völliger Abwesenheit aller anderen Seelenkraft als der der Phantasie, anders zu sprechen, müssen wir ihn nicht mitleidig beklagen? hingegen — wenn Einer sich bloß wahnsinnig stellt, und in seinem mit Wissen und Wollen künstlich dem wirklichen Wahnsinn nachgemachten Wahnsinn behauptet, er sey Gott — dürfen wir ihn nicht zürnend verabscheuen?

2. Die Lust an eingebildeter Unabhängigkeit, das Streben, Nichts über sich, und der Abscheu, irgend etwas über sich zu haben — mit einem Wort die Sucht der Selbstheit (die sich in dem Wüthen der Jacobiner offenbarte, die sich in dem ganzen Verfahren des vernünftigen Weltverwüsters offenbart) ist sie nicht das böse Princip selber? und heißt nicht: in dieser Sucht und in dem Streben, das ihr eigenthümlich ist, es nicht bloß zur Ungemeinheit, sondern zur **Einzigkeit** in seiner Art gebracht zu haben, ohngefähr so viel als Satan seyn — in wiefern nehmlich ein Mensch Satan seyn kann?

3. Wenn ausgemacht ist, daß Einer in obigem Character, als Einzig in dem ungemeinen, alles seinem empirischen Ich aufopfernden Streben der Selbstsucht, sich gezeigt hat — und ausgemacht wird, daß er ein solcher Satan mit Wissen und Willen ist — darf er nicht von demjenigen, der Muth genug hat, ihm Trotz zu bieten (wie Robespierre von dem und dem, N. N. von dem und dem) Lügner gescholten werden? Oder ist Wahrheit und Wahrhaftigkeit etwa nur ein mit Consequenz gleichbedeutendes Wort?

4. Kann reine Vernünftigkeit, reines Denken, reines Wahrheitsuchen, ohne alle Rücksicht auf Gott, ohne alle Bestimmung durch diese Rücksicht, ohne allen Einfluß des Gefühls vom Urwahren, ohne irgend eine religiöse Voraussetzung wirklich stattfinden? Heißt die Wahrheit um der Wahrheit willen suchen, ohne irgend ein Vorschweben des Ur-wahren, wirklich: Philosophiren? Wenn Wahrheit bloß der Wahrheit wegen überhaupt suchen Philosophiren heißt — was heißt denn Speculiren? Worin unterscheidet sich Ersteres vom Letzteren, wenn es nicht durch das dem Erstern eigenthümliche Voraussetzen des Urwahren ist?

Dein

Baggesen.

VI.

Baggesen an Reinhold.

Kiel, im Mai 1812.

Hüte Dich, mein theuerster Freund und Lehrer, von den letzten bei dir gelassenen Anmerkungen von mir bis weiter Notiz zu nehmen.*) Ich habe seither noch einmal Deine Synonymik von Anfang bis zu Ende durchgelesen, aus dem Gesichtspunkte des Raumes und der Zeit, oder vielmehr mit durchgängiger Rücksicht auf diesen Modus, und finde, daß ich Unrecht gehabt habe, mit Deiner quantitativen und qualitativen Einheit unzufrieden zu seyn, und statt derselben lieber quantitative und qualitative Einerleiheit anzunehmen. Es giebt allerdings quantitative und qualitative Einheit, weil es quantitative Vielheit und qualitative Verschiedenheit giebt, welche Charactere der Mannigfaltigkeit sind. Was quantitativ und qualitativ darüber steht, muß Einheit, nicht Einerleiheit heißen. Nur durch Verwechselung der Mannigfaltigkeit mit der Verschiedenheit wurden meine Gegenbemerkungen herbeigeführt.

Aber wenn ich auch quantitative uud qualitative Einheit als Bedingungen der Existenz zugeben muß, kann ich doch nicht umhin noch nach einem andern Modus der Existenz zu fragen, als quantitative und qualitative Einheit. Raum und Zeit sind ein solcher Modus,

*) Diese Anmerkungen sind nicht vorgefunden werden. D. Herausg.

aber ich setze als Drittes hinzu Bewegung. Immer rücken mir diese drei höher hinauf, als sie in der Synonymik stehen, weil ich mir keinen Organismus im Allgemeinen ohne diese drei Charactere denken kann. Die qualitative Einheit nehmlich hat nicht bloß Maaß, wobei ich mir ohne nähere Bestimmung nichts denken kann, sondern Raummaaß und Zeitmaaß, und ich setze hinzu Bewegungsmaaß. Unter Substanzialität verstehe ich die Beharrlichkeit. Kaum denke ich mir aber etwas Beharrliches, so ist mir gleichsam unmittelbar durch mein Denken selbst Zeit, Raum und Bewegung gegeben. Mit einem Wort, ich kann in meinem Denken nie Zeit, Raum und Bewegung von einander trennen. Mein Denken selbst scheint mir eine reine Bewegung. Von äußerer Bewegung ist ja hier natürlicherweise so wenig als von Ortsveränderung die Rede. Es ist von einer Kraft die Rede, die sich nicht erst mit der Ausdehnung und Veränderung einfindet, wie die Kantische Bewegung — von einer Kraft, die nicht der Materie gehört — unter welcher erst die Bewegung im Raume und in der Zeit, oder, was hier dasselbe heißt, die Bewegung unter dem Raume und der Zeit, die wahrnehmbare Bewegung steht. Es ist diese letztere gleichsam nur ein Zeichen, nur die Erscheinung im Raum und in der Zeit, jener von Raum und Zeit unabhängigen, nicht wahrnehmbaren, aber durchaus denkbaren Bewegung. Diese Bewegung kann nun nicht von Unten kommen, durch die Veränderung, so wenig als Raum durch die Coexistenz und Zeit durch die Succession des Mannigfaltigen. Sondern vielmehr, so wie der Raum die Bedingung der Coexistenz und Zeit die Bedingung der Succession ist, so ist die Bewegung, von der ich rede, die Bedingung aller Veränderung. Die wahrnehmbare Bewegung, die mir in dem Zusammenhang der Ausdehnung mit der

Veränderung entsteht, ist eine wechselnde Bewegung; und die, welche ich suche, ist eine nicht wechselnde von Oben herab — die bewegt, immer bewegt, nie bewegt wird. Raum und Zeit werden zwar nicht bewegt, bewegen aber auch nicht. Materie wird zwar bewegt, bewegt aber nur, als bewegt. Woher kömmt also die eigentliche Bewegung? Nicht vom Raume — nicht von der Zeit — nicht von etwas darunter wandelbarem — nur beweglichem und bewegt werden könnenden. Vom Schöpfer — von dem Primus motor! Ganz gewiß, wie alles Andere. Aber auf ihrem Wege vom Urwesen — oder vielmehr auf ihrem Wege vom Urgrund zum Bedingten — muß ich die Bewegung irgend wo im Grunde finden; und wo ist hier ihre Stelle? — Die höchste Bewegung nennt die Sprache Denken. Als das denkende Urwesen ist Gott der Primus motor. Die unterste Bewegung nennt die Sprache mechanische Bewegung (die zwar Kant zu einer dynamischen hat erheben wollen, die in der That auch dazu erhoben werden kann, wenn sie keine andere, höhere, als die des göttlichen Willens über sich hat). Die Sprache erwähnt aber auch einer organischen Bewegung, die unter der Dynamis des Urwesens über der mechanischen des Körperwesens steht — und diese ist es, die ich in einem Welltall des Raums, der Zeit und der Bewegung (das Weltall rein gedacht hat nur diese drei Charactere) suche. Die accelerirte und die retardirte Bewegung, die in dem wirklichen Weltall vorkömmt, läßt sich schlechterdings nicht erklären, wenn die höchste Bewegung, oder die Bewegung an sich, welche weder accelerirt noch retardirt ist, nur der Character des Zusammenhangs der Ausdehnung mit der Veränderung ist — oder wenn die accelerirte und retardirte Bewegung daraus erklärt werden kann, so läßt sich die gleichförmige Bewegung nicht daraus

erklären. Genau untersucht ist eigentlich das Letztere der Fall. Die Bestimmtheit der Veränderung durch die Ausdehnung muß jederzeit eine accelerirte oder retardirte Bewegung, und kann nie eine gleichförmige bedingen, weil keine erscheinende Bewegung eine gleichförmige seyn kann. In der Erscheinung wechseln Acceleration und Retardation, Centripetal- und Centrifugal-Bewegung, vis motrix und vis inertiæ mit einander ab, oder würden einander neutralisiren bis zur Unbeweglichkeit, ohne die Kraft einer höhern Bewegung. In der Materie und durch die Kräfte der Materie kommt niemals ein perpetuum mobile zu Stande. Aber die Bewegung als Bewegung, rein gedacht, hat mit dem Mehr oder Weniger der Geschwindigkeit, des durchlaufenen Raums und der Dauer, nichts zu thun. Sie hat nur Richtung, dem Raume nach, und Geschwindigkeit, der Zeit nach. Diese Richtung und diese Geschwindigkeit entsprechen aber der Stetigkeit des Raumes und der Stetigkeit der Zeit, als Stetigkeit der Bewegung. Was diese Stetigkeit verändert, liegt weder im Raume selbst, noch in der Zeit selbst, noch in der Bewegung an sich. Wenn es aber keine Stetigkeit der Bewegung gäbe, so würden auch die Begriffe der Acceleration und Retardation nicht haben entstehen können. Denn sie setzen eine Bewegung voraus, die noch weder accelerirt noch retardirt ist. Im reinen Begriffe der Bewegung sind sie nicht enthalten. Sie geben das Veränderliche, nicht das Unveränderliche, das Accidentelle, nicht das Wesentliche der Bewegung an. Die unveränderte und wesentliche Bewegung ist die stetige.

Schon durch diese Betrachtung wird mir die Bewegung über den Modus der Erscheinung, der Einzelnheit und der Körperlichkeit in den Modus des Seyns, der reinen Einheit und des Geistes emporgerückt. Ich erhalte

in meinem Denken einen Begriff der Bewegung, der an Adel der Reinheit den Begriffen von Raum und Zeit ebenbürtig ist, ja dieselben übertrifft. Denn unter diesen drei Modis, Formen oder Bedingungen des Daseyns, weiset die Bewegung noch unmittelbarer als Raum und Zeit auf das wahre Seyn, auf das Urseyn und den Urgrund alles Seyns und Daseyns hin. Und nur als Urgrund, nicht allein des Raums und alles dessen, was in der Zeit wird und vergeht, sondern auch der Bewegung und alles Bewegten, in jeder kleinsten und in jeder größten organischen Einheit (die nur durch die Bewegung ein Organismus ist) kann ich mir den Urgrund des Seyns als Primus motor, als Allem Bewegung und Leben gebendes Urwesen, als Weltschöpfer und Weltordner, mit einem Wort, als lebendigen Gott denken. Dieser mein eigenthümlicher hoher Begriff von Bewegung rettete mich aus den Klauen der Kantischen Metaphysik der Natur und aus den Krallen der neuen Schule. Sobald ich der Materie die Bewegung zuschreibe, schreibe ich mich auf die Liste der Naturphilosophen. Ich kann sie aber nur dem Geiste zuschreiben. Mens agitat molem.

Dein

Baggesen.

VII.

Baggesen an seinen Sohn Carl.

Kiel, den 1. Oktober 1812.

Mein theuerster Sohn!

Dein nach anderthalbmonatlicher Reise mir endlich glücklich zugekommener Brief vom 15. August hat mir eine Freude gemacht, die ich Dir nicht beschreiben kann, oder deren Beschreibung Du, wenn sie mir auch glückte, nur halb verstehen würdest, weil zwar ein Vater sich sehr gut an die Stelle eines Sohns versetzen, ein Sohn, der noch nicht Vater ist, aber unmöglich sich einen eigentlichen Begriff von der Vaterfreude machen kann. Nach langer Unruhe ist eine solche, zumal wenn sie in so reichem Maaße, wie Du mir sie diesmal geschenkt hast, dargereicht wird, mehr als Freude, mehr als Wonne, mehr als eine dem blühenden Jüngling fühlbare Lust, die immer vorübergehend ist, und der, auch im höchsten Grade der Entzückung, stets etwas fehlt, das Gefühl der Dauer nehmlich. Beruhigung ist das Eigenthümliche dieser Vaterfreude — und in der Beruhigung ist etwas Seliges, das sich nur dann in seiner ganzen Tiefe fühlen läßt, wenn man, wie ich, von allen heftigen Freuden, von allen Wonnen und Entzückungen Abschied genommen hat, und doch noch immer fähig ist, heftige Leiden und Schmerzen zu empfinden. Dank Dir, mein Sohn! Dank und Segen Dir für diese Beruhigung!

— — — —

Was Du mir von Deinem Widerwillen gegen bisherige Theologie sagst, mein Sohn, würde mich beunruhigen, wenn Du nicht hinzufügtest, daß die Bibel Dir das heiligste und theuerste Buch sey. Denn mein Widerwille ist noch größer gegen heutige Philosophie. Die allerneueste ist mir sogar das Schlechteste, was die verdorbene Menschheit bisher ausgedacht hat. Deinen Unterschied zwischen Religion und Theologie verstehe ich nicht ganz; für mich giebt es keine andere Religion als Christi Lehre — das Evangelium. Eine philosophische Religion ist ein Unding und ein Widerspruch. Eine religiöse Philosophie — und eine wahre Philosophie muß religiös seyn — ist aber nothwendig Theologie. **Gott** ist die Wahrheit aller Wahrheiten, die zugleich in unserem Gewissen, im Gefunkel des gestirnten Himmels und in dem neuen Testament (drei gleich heiligen Urkunden) offenbart ist. Diese Wahrheit in allen ihren Folgen für meine nachdenkende Seele ist Theologie — und wer da sucht, alle Folgerungen aus dieser Urwahrheit sich selber (oder Anderen) eben so deutlich zu machen, als sie dem reinen Herzen klar geworden, ist Theolog — und als solcher allein wahrer Philosoph. Denn jede durch bloße menschliche Speculation zu Stande gebrachte Philosophie ist falsch und nichts als Sophisterei. Das bisherige Non plus ultra aller Philosophie ist in der Genesis und in dem Evangelium enthalten. Etwas Wesentliches hat noch bis dato kein Philosoph diesem Schatz von wahrer Weisheit hinzugefügt. Nichts in der Welt würde mir lieber seyn, als wenn Du, mein Sohn, religiöse Philosophie — eigentliche Theologie — zu Deiner Hauptwissenschaft, d. h. zu Deinem Lieblingsstudium machtest. Es ist das Lieblingsstudium deines Vaters zumal in den letzten

Jahren gewesen. Dasjenige Werk, wodurch ich glaube etwas für die Nachwelt zu leisten, ist gerade eine Philosophie des Evangeliums — ein Werk, das Du dereinst vielleicht herausgeben wirst; denn ich eile nicht mit dem Druck meiner Arbeiten.

Die bisherige Theologie ist um nichts erbärmlicher als die bisherige Philosophie — im Gegentheil — trotz allen Pedantereien, doch erträglicher als die unaufhörlichen Blasphemien der letzten Zeit unter dem Namen der Aufklärung. Denn sie hat sich doch wenigstens etwas näher an die Urquelle gehalten, als die eitle Speculation der durch Kant vollends toll gewordenen Metaphysiker. Ein dummer Pfarrer in der Schweiz, der nichts als seine bisherige Theologie studirt hat, wenn ihm nur das Evangelium heilig ist, würde einem Sokrates oder Plato lieber seyn als Schüler, als irgend ein Fichte oder Schelling, die Sokrates und Plato für nichts mehr und nichts weniger als Tollhäusler halten würden. Von dem dummen Pfarrer würden sie sogar etwas lernen. Laß Dir also Theologie nicht gleichgültig seyn, mein lieber Sohn — und werfe ja nicht das Kind mit dem Bade aus. Sogar der krasse Katholicismus ist mehr werth als die Mode gewordene Philosophie; und zwar gerade desjenigen wegen, was Du Ketten und Bande nennst. Dadurch ist der Sclave noch nicht frei, daß er sich aus den Ketten gefeilt hat. Die Frage ist, ob er sie ohne Schuld trug? Der Unschuldige ist auch in Ketten frei — der Verbrecher im freien Felde schon gebunden.

„Lieber Philosoph!" sagst Du, „denn der kann, wenn er Willen und Geist hat, sich frei im Reiche der Gedanken bewegen, ohne sich an zahllose Ketten gebunden zu fühlen, ohne zahllose kalte Formeln befolgen zu müssen!" Sage das nicht, mein Sohn! Die gefähr=

lichste aller Bewegungen ist die durchaus freie Selbstbewegung; denn unser Selbst taugt nie das Mindeste, und dessen Richtung ist gerade von Gott ab — ungehorsam. Kein Mensch darf ohne Bande seyn — und sogar ohne zahllose Bande nicht. Wenn ihn nicht Ketten und Bande des Gewissens, der positiven Religion, der Landesgesetze, der wirklichen Natur, der wahren Kunst, der geselligen Verhältnisse, der zartesten Rücksichten auf Andere, der Anständigkeit, sogar der Mode, wenn sie Kleinigkeiten betrifft, bindet — ist er eigentlicher Sclave — Sclave seines Selbsts, seines Ichs, seiner Eigenthümlichkeit, seiner Thierheit! O! mein Sohn! Weit entfernt, meine Ketten zu sprengen, möchte ich mir neue schmieden — um mich noch in meinem Alter immer mehr in der wahren Freiheit zu üben: Gott gehorsam zu seyn, und Ketten geduldig und mit Leichtigkeit zu tragen!

Du möchtest gern meine Ansicht von der Philosophie wissen. „Herr! Dein Wille geschehe, nicht der meinige!" Dies ist der Kern, und ich hoffe einst die Frucht meiner Philosophie. Das Gefühl meines Nichts in dem Grade zu verstärken, worin ich den Gedanken Gottes in meinem Geist erweitere — unaufhörlich das Einzige, wodurch mir Vernunft, Sinn und Alles, was ich wahrnehme, einen Werth hat, meinen allmächtigen Schöpfer, allgütigen Vater und heiligen Richter vor Augen zu haben — dies ist mein philosophisches Bestreben. Hieran, als an das Ewigwahre, durchaus Gewisse und schlechthin Nothwendige knüpfe ich alle meine davon abhängigen Gedanken — über Alles, was uns nicht durch's Gewissen und das Evangelium offenbart worden ist, mehr oder weniger zweifelnd, und keiner besonderen menschlichen Philosophie zugethan. Ich liebe zwar Plato und verehre ihn vergleichungsweise hoch über

alle, die eigentlich philosophirt haben; aber auch seiner Philosophie fehlt das, was Christus allein der wahrheitliebenden Menschheit geschenkt hat, das Axiom aller Axiome: „Selig sind die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen.“ Plato deutet es zwar sehr schön an — allein er beweist es nicht durchgängig mit Lehre, Leben, Leiden und Tod wie unser Heiland.

Mißverstehe mich nicht, mein Sohn, wenn ich die christliche Theologie so unendlich hoch über alle eigentlich sogenannte Philosophie setze. Ich verstehe unter christlicher Theologie nichts mehr und nichts weniger als die Ueberzeugung, die ein reines Herz aus Christi Lehre und Leben bei unbefangener Beherzigung derselben abnimmt — nichts von allem dem, was Pfaffen diesem reinen Golde hinzugelöthet haben. Nur Jesu Christi eigene Worte und der Character dieses Musters der Sterblichen haben für mich Autorität. Hier allein schwöre ich in Verba magistri. Zu den Füßen dieses Gesandten Gottes sitze ich, und, den gestirnten Himmel betrachtend, mit meinem Geiste rathschlagend, denke ich Alles selber nach, wenn die Rede von Wissenschaft ist, von welcher dieser erhabene Lehrer uns nur die ersten unwandelbaren Principien in eben so vielen Worten des ewigen Lebens geschenkt hat. Religion ist mir das Erste, Moral, die unmittelbar daraus fließt (und die aus jeder anderen Quelle unlauter ist), das Zweite — und Wissenschaft, oder eigentliche Philosophie, das Dritte. Wenn diese nicht aus der Moral und Religion fließt, ist sie mir eitle Träumerei. Denn das Göttliche, das Gute und das Wahre ist einer und derselben Natur; und alles Gute kommt von oben. Unser Selbst bringt nichts Gutes hervor — Gott hat uns ein solches gegeben, um es zu bekämpfen und zu besiegen.

Diese ist meine Ansicht von Theologie und Philosophie, mein Sohn, in möglichster Kürze. Damit kann aber das Studium aller sonstigen Philosopheme sehr gut bestehen; auch habe ich keines ungeprüft beseitigt. Ich weiß, was die Indier, Perser, Pythagoras, Plato und Aristoteles nebst den übrigen griechischen Philosophen, was die Kirchenväter, und was nachher Cartesius, Baco, Leibniz, Spinoza, Hume, Berkeley, Kant und seine Schüler gelehrt haben; aber ich habe dabei nicht vergessen, was derjenige, dessen Schuhriemen keiner von ihnen aufzulösen werth war, gelehrt hat — und wenn ich die ganze Ausbeute der Wissenschaft mit Seiner Lehre zusammenhalte — kömmt sie mir immer vor, wie die Herrlichkeiten der Erde gegen die Herrlichkeit des Himmels. Das Horazische: „Vos exemplaria græca — Nocturna versate manu, versate diurna!" halte ich in hoher Ehre, aber es steht doch nur mit silbernen Buchstaben geschrieben, unter der großen goldenen Inschrift an der Wand meines innersten Museums: „Vos Evangelia sancta — Nocturno versate corde, versate diurno!" Unter den Philosophen unserer Zeit ist mir der theuerste Friedrich Heinrich Jacobi. Die sogenannte neuere Schule der Naturphilosophie, an deren Spitze Schelling stand, ist mir ein Greuel! Um Dir aber mehr über Philosophie zu schreiben, müßte ich wissen, wo Du in Deinem philosophischen Studium stehst; welche Schriften Du gelesen, und welches System Dir das erträglichste scheint. Hierin möchte ich Dich sehr gerne leiten, mein Sohn, um Dir eine Menge Zeit durch Angabe des Wesentlichen zu ersparen; und zu diesem Behufe mußt Du mir schreiben, welche theologische und philosophische Schriften Du bisher gelesen hast.

— — — —

Baggesen, Carl Albrecht Reinhold

Jens Baggesen's philosophischer Nachlaß

Bd.: 1

Zürich 1858